This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

305

45-D 34

DOMINVS
ILLVMINATIO
MEA
SIR M·MONIER-WILLIAMS KCIE
EX
LIBR
IS
E&R. 97.

LALITA VISTARA

ERZÄLUNG

VON

DEM LEBEN UND DER LERE

DES

ÇÂKYA SIM̃HA.

LALITA VISTARA

ERZÄLUNG

VON

DEM LEBEN UND DER LERE

DES

ÇÂKYA SIṂHA

AUS DEM ORIGINAL DES SANSKRIT UND DES GÂTHÂDIALECTS
ZUERST INS DEUTSCHE UEBERSETZT UND MIT
SACHLICHEN ERKLAERUNGEN VERSEHEN

VON

DR. SALOMON LEFMANN
A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITAET HEIDELBERG.

BERLIN
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG
HARRWITZ & GOSSMANN
1874.

Alle rechte vorbehalten.

Es sind an zehn jare, dafs ich zuerst an buddhistisches schrifttum heran trat. Aus den werken Eugène Burnouf's lernte ich vorab die ausdrücke verstehen, welche mir in den handschriften begegneten und wieder kerten. Manches was ich damals lernte und schrieb hat sich mir dann im laufe der zeit und durch fortgesetztes erfaren anders und besser zu erkennen gegeben. Dafs ich aber erst jetzt an die bearbeitung eines textes gekommen, hat in andern arbeiten seinen grund, auch solchen, welche mit meiner lertätigkeit in enger beziehung standen. Und dafs es der Lalita Vistara ist, an den ich zuerst gegangen, habe ich dem rate und der weisung eines vererten freundes und fachgenossen zu verdanken, der mir das erfordernis dieser bearbeitung vor allem nahe gelegt.

Was für den Lalita Vistara unter uns geschehen ist den fachgenossen und allen auf buddhistischem gebiete vertrauten ja wol bekannt. Schon in den dreißiger jaren hat der verstorbene Robert Lenz in den Bulletins scientifiques der St. Petersb. Ak. d. W. (t. I, No. 7—13) eine kurze analyse des inhaltes nach Lond. hss. gegeben. 1847—48 erschien das werk des Hrn. Foucaux, ein band textausgabe der tibetanischen übersetzung, ein anderer band mit deren französischer übertragung. Nur ein kleines specimen vom siebenten capitel des sanskritoriginals war dem ersteren angefügt, und mit recht beklagte es mein vererter lerer, Hr. prof. Weber (Ak. vorless., 1852), dafs wir außer dem keinen gedruckten text eines Mahâvâipulya-Sûtra besitzen. Bald darauf begann die textausgabe des Babu Rájendralál Mittra, welche so weit ich sie kenne bis inmitten des 23. capitels in den editionen der Bibliotheca

Indica (nos. 51, 73, 143—45; Calcutta 1853—58) erschienen. Und zum ersten hefte hat der herausgeber von dem 1., 2. und einem teil des 3. capitels eine englische übersetzung hinzu gefügt.

Indessen hat sich auch mir bald gezeigt was einem jeden mit der sprache nur einiger maßen vertrauten nach einigem lesen sich aufdrängt, dafs eine übersetzung bloß nach dieser Calc. ausgabe unmöglich zu machen. Denn obwol nach fünf hss., wie es heißt, verfertigt, ist diese doch durchweg und dermaßen felerhaft, dafs sich das richtige an einigen stellen nur vermuten, an andern nicht einmal erraten lässt. So schon in der prosa, geschweige und viel mer noch in den metrischen stücken des werkes. Da bleibet denn einem übersetzer noch immer nichts anders übrig, als was hernach auch Hr. Foucaux vor einigen jaren in einer besonderen denkschrift (Étude sur le Lalita Vistara, Paris, 1870) für überhaupt notwendig erkannt, als mit hilfe der hss. einen kritisch gesichteten und sichern text herzustellen. Nach solchem erst kann über composition, sprache und inhalt des werkes geurteilt werden.

Auch letzterer nämlich ist wol im ganzen und allgemeinen, doch noch gar nicht genau im einzelnen und gar nicht vollständig bekannt gegeben. Denn die verdienstvolle arbeit Foucaux's ist wie gesagt nach einer tibetanischen übersetzung gemacht, und wenn auch gar nicht one rücksicht auf das sanskritoriginal, so doch mit diesem keineswegs überall in übereinstimmung. Bei aller frommen treue jener tibetanischen übertragung gegen das original, bei aller anzuerkennenden stütze, welche jene für das verständnis von diesem, der vorstellungen und ideen gewärt, werden wir solches doch, meine ich, und wo es angeht auch immer besser aus erster hand zu gewinnen suchen. Dabei haben die forschungen der letzten jarzehende unsere kenntnisse bereichert, haben es einem übersetzer leichter gemacht. Hinzu kommt endlich, dafs eine große anzal der metrischen stücke, solche namentlich überall weg gelassen sind, welche nach ansicht des französischen gelerten eine wiederholung dessen bringen was in der prosa enthalten. Nach meiner ganz entgegen gesetzten meinung dürften viel

eher stücke von dieser, gar nicht und keines von jenen weg fallen, wenn wir uns nicht mit einer durchaus fragmentarischen übersetzung begnügen wollen.

Für diese angaben wird sich bereits in den erklärungen genügender beweis finden. Ueber deren unverhältnismäßigen umfang zu dem des textes in dieser ersten lieferung habe ich mich am schlusse derselben ausgesprochen, und wie und warum dieses verhältnis sich hier so gestaltet, in den nächsten und folgenden lieferungen aber anders gestalten wird. Diese sollen in möglichst kurzer frist folgen und wie diese erste eine oder merere abteilungen, als bücher vom ganzen umfassen. Letztere einteilung habe ich für die übersetzung frei und selbständig getroffen, gestützt allerdings auf den gleichen vorgang in einer der ältern chinesischen übertragungen. Sie ist ein äußerliches, doch weniger äußerlich als das worüber noch mit einigen worten zu sprechen.

In der umschreibung von namen bin ich mer oder minder üblichem verfaren gefolgt. Nur für den des sanskrit unkundigen leser sei hier bemerkt, dafs alle c wie tsch, j wie dsch, ç wie ß, sh wie sch, x wie ksch, endlich die h überall für sich getrennt zu sprechen, übrigens besonders markierte consonantzeichen in der aussprache füglich one besonderen unterschied zu nemen sind. Bei den hinzu gefügten originalformen in den erklärungen wird der kundige, für welchen sie natürlich allein berechnet, leicht erkennen, wann und warum in einem falle die thematischen, im andern die flectierten oder textmäßigen formen gewält sind. Eine strenge scheidung und consequenz wird's in dergleichen dingen überall nicht wol geben, und immerhin mag hier einiges besser so oder folgerichtig anders erscheinen, wenn nur inhaltlich nichts wesentliches übersehen, verkert oder irrtümlich dargestellt worden.

So erübrigt mir schließlich noch für die ermunterung zu danken, welche freunde und fachgenossen mir wärend meiner arbeit zu teil werden ließen, hoffend, dafs deren teilname mir auch für die fortsetzung derselben erhalten bleibt. Namentlich danken mufs ich einem meiner ältesten schüler, Herrn Dr. Thibaut, welcher mir mit freundlichster bereitwilligkeit

collationen aus einer Oxforder hs. besorgt hat, danken dem Kaiserl. Akademischen Directorium des As. Museums in St. Petersburg, den vererlichen verwaltungen Großh. Darmstädter Hof-, sowie der Freiburger und Heidelberger Universitätsbibliothek, welche mir wertvolle handschriften und bücher zur benutzung überlassen. Und mein dank gebürt den vererten Herren, welche verlag und druck meiner arbeit übernommen, für die treue sorgfalt, die sie auf eine gute ausstattung derselben verwandt haben.

Heidelberg, Mai 1874.

S. L.

ERSTES BUCH:

VORLEBEN IM TUSHITAHIMMEL.

Et quand il aura quitté ce monde, il renaîtra pour aller partager le sort des Dêvas Tuchitas, au milieu desquels réside le Bôdhisattva Mâitrêya, et où portant les trente-deux signes de la beauté, entouré d'une troupe de Bôdhisattvas, servi par cent mille myriades de kôtis d'Apsaras, il enseignera la loi.

Lotus de la bonne loi, ch. XXVI p. 279.

LALITA VISTARA.

Erster Lection Anfang.

Einleitung. — Bhagavant, der Glückselige, zu Çrâvastî im Jêtarhaine. — Seine begleitung Bhixu- und Bôdhisattvascharen. — Versinken in betrachtung. — Göttersöne erbitten die mitteilung des Lalita-Vistara. — Andere gleichfalls. — Gewärung.

Ôm, gruß allen Buddha und Bôdhisattva! [1]

Gruß allen Buddha, Bôdhisattva, Ârya, Çrâvaka, Pratyêkabuddha, so da vereret in den zehn richtungen des unendlichen, unbegrenzten weltalls, den vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen!

Also ward von mir gehört.[2] — Einstmals wandelte Bhagavant, der Glückselige, zu Çrâvastî, im Jêtarhaine, dem lustgarten Anâthapiṇḍadas,[3] begleitet von einer großen Bhixu schar, zwölftausend Bhixu an der zal, als da waren der lebensvolle Jñânakâuṇḍinya und Açvajit und Vâshpa und Mahânâman und Bhadrika und Yaçôdêva und Vimala und Subâhu und Pûrṇa und Gavâmpati und Uruvilva Kâçyapa und Nadî Kâçyapa und Gayâ Kâçyapa und Çâriputra und Mahâ-Mâudgalyâyana und Mahâ-Kâçyapa und Mahâ-Katyâyana und Kaphila und Kâuṇḍinya und Cunanda und Mâitrâyanîputra und Aniruddha und Nandika und Kasphila und Subhûti und Rêvata und Khadiravanîka und Amôgharâja und Mahâ-Parâṇika und Kakkula und Nanda und Rahula und Svâgata und Ânanda, also ansehnliche zwölf tausend Bhixu[4] — und begleitet auch von zwei und dreißig tausend Bôdhisattva, alle nur noch einer geburt unterworfen, alle zur Bôdhisattva tugendvollkommenheit des jenseits gelangt, alle mit des Bôdhisattva höherer kenntnis sich vergnügend, alle des Bôdhisattva höhere einsicht besitzend, alle des Bôdhisattva höhere fähigkeit habend, alle des Bôdhisattva andächtiger beschauung ganz erfüllt, alle mit des Bôdhisattva genauem verständnis einher gehend, alle des Bôdhisattva gemütssammlung erreicht habend, alle des Bôdhisattva höhere willens-

macht besitzend, alle des Bôdhisattva ausdauer durchdrungen, alle des Bôdhisattva höherer stellung ganz erfüllt, als da waren der hochedle Bôdhisattva Mâitrêya und Dharaniçvararâja und Simhakêtu und Siddhârthamati und Praçântacâritramati und Pratisamvitprâpta und Nityâyukta und Mahâ-Karunâcandri, also ansehnliche zwei und dreißig tausend Bôdhisattva.[5]

In eben dieser zeit nun war Bhagavant nach Çrâvastî, der großen stadt gelangt und weilte daselbst, geert, gewürdigt, geachtet und aufgewartet von den vier kreisen der gesellschaft, von den königen und königlichen prinzen, den königlichen räten, ministern und irem gefolge, von der krieger- und priesterkaste, den hausherrn, iren angehörigen und genossen, den stadtleuten und anderen fremden, den Tîrthika, Çramana, farenden Brâhmanaschülern und pilgermönchen;[6] doch obwol der Glückselige auserlesene narung, speisen und getränke, wolschmeckende und reichliche empfieng, ausstattung in mönchsgewändern und almosentöpfen, lager- und wonstatt und schmerzenstillende heilmittel, bei allem empfang und aller ere bestem blieb er unberürt, einer lotusblume gleich über dem wasser; und der rum und ruf des Glückseligen verbreitete sich in der welt, als eines erwürdigen Arhant, eines vollkommen erleuchteten, der wissenschaft und übung besitzet, ein herrlich vollendeter ist, der welt vollends kundig, ein mann, lenker aller wesen, lerer der götter und menschen, ein Buddha Bhagavant, mit der höchsten sehkraft begabt.[7] Er nun, nachdem er diese welt und eine andere welt, die Deva-, Mâra- und Brahmawelt, die Çramana- und Brâhmanafamilien, zumal götter- und menschenkinder erkannt, klar begriffen und vollkommen erfasst, er weilte dort, lerte das gute gesetz, den in allen teilen, zu anfang, in der mitte und am schlusse ersprießlichen, den heilvollen, lichten, einzigen, ganz vollendeten, lauteren, reinen Brahmawandel offenbarend.[8]

In eben dieser zeit nun, nachts um die mittlere wache, war Bhagavant, der Glückselige in betrachtung versunken, welche Buddhâlankâra — Buddhas schmuckentfaltung — genannt wird. Und oben aus dem haupte des tief in jene „Buddhâlankârâ" genannte betrachtung versunkenen Bhagavant, aus dem innern seiner scheitelkrone entwand sich ein lichter stralenglanz „ein schmuck — genannt — so nicht der vergessenheit raum gibt an frühere Buddha und nicht der unkenntnis irer heiligen gemeinschaft".[9] Der erfüllete ganz mit licht die lauteren wonungen und heren göttersitze, entflammte Mahêçvara, den Oberherrn und der andern göttersöne unermessliche scharen. Darauf aber, wie jenes stralenbündel des Tathâgata zum vorschein kam, ließen auch die folgenden entflammenden Gâthâ[10] sich vernemen:

Wolauf, zum licht, zu der erkenntnis lichtem stral 1
so dunkel tilgt, lauteren glanzes, glück erhellt;
Dess wesen ruh, selige ruh im herzen trägt:
zum Muni kommt, treulich zum Çâkya-Simha!

Dem heiligen, grossmächtigen, dess kenntnis meeresfüll, 2
dem gesetzesherrn, allweisen und der weisen meister,
Dem götterherrn, göttern und menschen erbar,
so fest und selbständig gebietet: im vertraut!

Der seinem will'n beugete den schwer bezämten sinn, 3
aus Mâra's schling völlig entwand des geistes kraft;
Dess aug' und or jeglicher schrank auch spottet:
er lädt zur ruh, zu der befreiung jenseits!

Der offenbar im unvergleichlichen gesetz, 4
das dunkel scheucht, meisterlich die fürung kennet;
Der heil erwirkt, höchster erleuchtung wach erscheint;
im voller hingebung euch alle nahet!

Der ärzte fürst, reicht er der labung nectartrank; 5
der kämpfer held, drängt er der frevler schar zurück;
Des gesetzes freund, kundig der höchsten warheit,
ist fürer er, weisend zum ziel den heren pfad. [11]

Doch sobald nun die göttersöne, welche die lautern himmelswonungen teilen, von jenem stralenglanz — der erinnerung an die Buddha und kenntnis irer heiligen gemeinschaft — berüret und erregt waren von den herrlichen sangstrophen: da erhuben sich die seligen rings aus irer betrachtung und wurden eingedenk der glückseligen Buddha, welche mit irer würde erfüllte, unermessliche, unberechenbare, unzälige, unübertreffliche weltalter hindurch geschritten; und welches dieser glückseligen Buddha tätigkeitsgebiet, ire tugendvolle laufban und versammlungskreise, welche ire gesetzeslerstätten gewesen, alles dessen wurden sie eingedenk.

Alsdann aber in derselben nacht, da sie schon zu ende sich neigte, begaben sich Içvara, namentlich, und Mahêçvara und Nanda und Sunanda und Candana und Mahita und Praçânta und Praçânta-Vinîtêçvara, diese und zalreiche andere göttersöne, welche die lautern himmelswonungen teilen, göttersöne von hervorragender schönheit, zum Jêtarhain, den sie mit himmlischem glanze ganz erfüllten. Dorten, wo Bhagavant, der Glückselige weilte, angelangt, warfen sie sich mit dem haupte zu des Glückseligen füßen, in einmütiger vererung în begrüßend. [12] Und in der einmütigen ausschließlichen vererung sprachen diese göttersöne, welche die himmlischen wonungen teilen, zu dem Glückseligen also: „Es ist, o Bhagavant, eine gesetzesabhandlung, mit namen Lalita-Vistara, ein Sûtraabschlufs, eine sammlung von großem umfang. [13] Des

Bôdhisattva wolfartsquellen erschließend zeiget sie sein leuchtendes erstralen in der Tushita lieblichen wonung, nach der beratung das spiel seiner herabkunft, sowie seinen aufenthalt im schoße der mutter, — zeiget des wieder gebornen geburt und seiner geburtsstätte herrlichkeit, — zeiget alle besonders hervor tretenden tugenden seines knabenalters, alle seine geschicklichkeiten und fertigkeiten des täglichen lebens in schreiben, rechnen und der zeichenkunst, seine gewandtheit im kampf mit schwert, bogen und pfeilen, und wie das alles in ganz besonderer trefflichkeit — zeiget seine genüsse und freuden im bereiche des frauenpalastes, und erzälend von dem erlangen aller frucht, welche der Bôdhisattvawandel unverweigerlich zur reife bringt, zeiget sie, wie er als solcher sich vergnüget, die ganze Mârasippschaft zu grunde richtet, Tathâgata wird, seine macht und sicherheit der erkenntnis in der vereinigung der achtzehn bedingungen der unabhängigkeit, und in der genauen anweisung des unermesslichen Buddhagesetzes.[14] — Sie ist auch von den früheren Tathâgata früher mitgetheilt, als wie von dem glückseligen Padmôttara und Dharmakêtu und Dîpaṅkara und Guṇakêtu und Mahâkara und Ṛishidêvà und Çrîtêjas und Satyakêtu und Vajrasaṁhata und Sarvâbhibhû und Hêmavarṇa und Atyuccagâmin und Prabâdasâgara und Pushpakêtu und Vararûpa und Sulôcana und Ṛishigupta und Jinavaktra und Unnata und Pushpita und Urṇâtêjas und Pushkala und Suraçmi und Maṅgala und Sudarçana und Mahâsiṁhatêjas und Sthitabuddhidatta und Vasantagandhin und Satyadharmavipulakîrti und Tishya und Pushya und Lôkasundara und Vistîrṇabhêda und Ratnakîrti und Ugratêjas und Brahmatêjas und Sughôsha und Supushpa und Sumanôjńaghôsha und Sucêshṭarûpa und Prahasitanêtra und Guṇarâçi und Mêghasvara und Sundaravarna und Âyustêjas und Salilagajagâmin und Lôkâbhilâshita und Jitaçatru und Sampûjita und Vipaçyin und Çikhin und Viçvabhû und Krakucchanda und Kanakamuni und Kâçyapa, dem Tathâgata, Arhant und herrlich vollendeten Buddha früher mitgeteilt, und diese möge auch der Glückselige jetzt offenbaren".[15]

Und der geschöpfe menge zum heil, der geschöpfe menge zum glück, der welt zum erbarmen, der großen gesammtheit der geschlechter zu nutz und segen, sowol den göttern als den menschenkindern — und auch darum, zur förderung „der großen überfart", doch allen widersprechenden zum einhalt, wie allen Bôdhisattva zur erhebung, so allen Mâragenossen zur demütigung, auch allen, welche an der Bôdhisattva überfart anteil nemen, für ir beginnen tatkraft in der sele zu erzeugen, zur übername des guten gesetzes, zur erhaltung der familie der drei kleinodien und dem Buddhawerke zur sichtbaren verherrlichung — gewär leistete der Glückselige den götter-

sönen in schweigender zustimmung, ob der götter- und menschenwelt sich erbarmend.[16] Solche schweigende zustimmung aber bemerkend, verneigten sich darauf die göttersöne befriedigt, gehobenen sinnes, erfreut, voll ergötzen und wonne mit dem haupte erfurchtsvoll zu des Glückseligen füßen, machten dreimal die umwandlung zur rechten und verschwanden, indem sie die stätte mit himmlischen sandel- und agallochapulver sowie mit mandâravablüten bestreuten.

Darauf nun begab sich Bhagavant, der Glückselige, noch gegen ende derselben nacht in jenen hain, welchen gruppen von rorschösslingen bilden; dort angekommen ließ er sich aufgefordert unter den Bôdhisattvascharen und Çrâvakamengen auf einen sitz nieder, mit seiner anrede die Bhixu begrüßend. — (Also wol, o ir Bhixu, verschwanden dort in der nacht, da sie zu ende gieng, Içvara namentlich, der götterson, welcher die lautern himmelswonungen teilet, und Mahêçvara, wie er heißet, und Nandana und Ânanda und Sunanda und Çandana und Mahita und Praçânta und Vinîtêçvara, diese und andere viele göttersöne, welche die lautern himmelswonungen teilen, sowie zuvor gesagt ist.) — Hiernach nun sprachen die Bôdhisattva und vornemen Çrâvaka, da sie ererbietig mit der händeerhebung în begrüßet, zum Bhagavant, dem Glückseligen, also: „Wolan denn, o Bhagavant, möge jene gesetzesabhandlung, Lalita-Vistara mit namen, geoffenbaret werden! auf dafs es geschehe der geschöpfe menge zum heil, der geschöpfe menge zum glück, der welt zum erbarmen, der großen gesammtheit der geschlechter zu nutz, zu heil und segen, sowol den göttern als den menschenkindern"! — Und nunmer auch den also herangekommenen Bôdhisattva Mahâsattva, den ser edlen, gewär leistete der Glückselige, diesen sowie den vornemen jüngern, den Mahâ-Çrâvaka in schweigender zustimmung, zumal der götter-, menschen- und asura-welt sich erbarmend.[17]

Also nämlich wird dort gesagt:

„In dieser nacht eben, o Bhixu, heut hier, 1
da friedlich einsam ich gelagert ruhte;
Versenket mich hatt' in vergnügens reinheit,
und ungeteilt geist und gemüt zusammen nam:[18]

Da herer macht nahten die göttersöne 2
in makellos herrlichem glanz und lichter pracht;
Und heller hier stralt' — wie er heißt — der Jêtarhain,
wie nah und mir näher sie froh gelangten:

Mahêçvara, Candana, Îça, Nanda, 3
Sunanda und Mahita, Praçântacitta,
Auch Çânta, wie diese so noch andre viele,
ja, scharen noch himmlischer götterkinder.

Sich zu füßen mir neigend und zur rechten wandelnd 4
aufstellten sie hier sich in meiner nähe,
Erhuben die händ', finger an finger legend,
und voller erfurcht mich alsdann sie baten:

„Dieß leidenschaft tilgende reiche Sûtra 5
von weitem umfang, der entwicklung großes band,
Verkündet, o Muni, von allen Tathâgata,
wards aller vorwelt zu heil und frommen". —

„Wolan, drum auch jetzt es verkünd' der weise"! — 6
Und der, nach anspruch auch der Bôdhisattva meng',
Das große farzeug, das erhabne kund tat,
ob hohen ausspruchs den Namuci bänd'gend.

Die bitte der göttlichen schar er also 7
mit schweigen aufnam und verlieh gewärung,
Daſs jene all' freudig, entzückt, befriedigt
rings blumen ausstreuten zu der wonn' erfüllung.

Drum höret, ir Bhixu, von mir nun alle 8
der großen entwickelung reiches Sûtra,
So alle Tathâgata einst verkündet
der ganzen vorwelt so zu heil als frommen"! [19]

So im Lalita-Vistara, einleitung genannt, der erste verlauf. [20]

Zweiter Lection Anfang.

Die aufforderung. — Der Bôdhisattva im Tushitahimmel. — Sein Vimâna. — Ermunternde Gâthâstrophen.

Und nun, Bhixu, was vor allem ist der herrliche Lalita-Vistara, wie er heißet, die gesetzesabhandlung, der Sûtraabschluss von großem umfang?

Bhixu, der Bodhisattva, da er in der Tushita lieblichen wonungen weilte[21] — vererungswürdig und vereret, zur höheren weihe gelangt, gerümt, gepriesen, verherrlicht und gefeiert von der götter hundert tausenden — nachdem er sein verlangen erreicht, aus tiefer anbetung sich erhoben, aller Buddhagesetze verständnis erzielt, in ser umfangreiche und vollkommen lautere kenntnis eingedrungen, von seinem vorbedacht und seiner absicht und seinem wandel und bestimmtem wollen geläutertes und ausgedentes verständnis — freigebigkeit, sitte, ausdauer, tatkraft, beschaulichkeit und weisheit, dazu sowol erfarung als geschicklichkeit in diesen höchsten tugenden des jenseits erworben — hohen wolwollens und mitgefüls, freudig und unbeirret des Brahmapfades kundig, den verein höherer übernatürlicher und verborgene kenntnisse durchblickend und damit vertraut geworden, auch die gedächtniseinstände so wie die vollkommenen entlassungen, der wundermacht träger oder grundsäulen, der sinnesvermögen und kräfte, der höchsten erleuchtung stufen und des weges, überhaupt sämmtlicher der Bôdhi zur seite stehender eigenschaften — besitz und herrschaft — durchaus in vollem maße erlangt[22] den körper geschmückt mit seiner unermesslichen verdienste ausstattung der merkmale und nebenkennzeichen, lange also seiner bestimmung nachgewandelt, sowie in seiner rede also handelnd, unwares wort und werk aufdeckend, gerader, ungewundener und unangefochtener gesinnung, frei von allem dünkel, hochmutsrausch und stolze, von aller furcht und verzagtheit, in allem sein gleichen muts — also dort erenvoll umringet von unermesslichen myriaden hundert tausenden scharen der Buddha, sein antlitz angeblicket von vielen hundert tausenden myriaden scharen der Bôdhisattva, von Çakra und Brahma, den oberherren und den welthütern,

von Dêva und Nâga-, Yaxa- und Gandharvagenien, Asura und Garuḍa-, Kinnara-, Mahôraga- und Râxasamengen freudig begrüßten rumes — er, der aller (wissens) fächer, irer arten, verteilungen und verbindungen genaue verständnisse im einzelnen sowie der unerwarteten erscheinungen kenntnis und geschick besitzet, aller Buddha-aussprüche und satzungen gedächtnis, als in einem gefäßraume, so one entweichen, unendlich und unbegrenzet im zu teil geworden * * * der, nachdem er unermessliche, unzälbare existenzen auf des himmels und der erlösung ban geleitet, (für sich) der höchsten vollkommenen Bôdhi erleuchtung begerend, nur noch einer geburt unterworfen;[23] er, wann von hier er sich hinab gesenket — aus der Tushita lieblichen wonung, da er geweilet, Çvêtakêtu genannt, „der das weiße banner fürt", unter den göttersönen der höchste, von allen göttervereinen zumal vereret — er, wann von hier er also herab gekommen, in der sterblichen welt dann erstanden, wird in nicht gar langer zeit zur höchsten vollkommenen Bôdhi erleuchtung gelangen.

Glückselig also in jenem hohen Vimâna sitzend, das aus zwei und dreißig tausend stockwerken besteht, mit hallen, toren und pforten, fensterbögen, gemächern, terrassen und tempeln ausgestattet, mit aufgerichteten sonnenschirmen, flaggen und wimpeln, edelgestein, glöckchen, flechtwerk und baldachinen bedeckt, mit Mandârava- (kleiner) und großer Mandârava-blütenlager erfüllt ist, begleitet von Apsarasen, hundert tausend myriaden scharen (kôṭi) mit musik und tanz, mit Atimuktaka, Campaka, duftig blühenden Pâṭala und Kôvidara, Mucilinda, klein und groß, mit Açôka, Nyagrôdha, Kinduka, Asana, Karṇikâra, Kêçara, Rasâla (und andern) prachtbäumen geziert, mit goldenem netzwerk behangen, gleichmäßigen deckenfeldern geschmückt, vom dufte glänzender Mâlikablüten durchweht — angeblickt von himmlischer scharen hundert tausend myriaden zugewandter augen, voll großer umfangreicher gesetzesunterhaltung, die aller sinnlichen liebe und lust ungestüm und harm vernichtet, im aufkommen allen zorn, widerstreit, hochmut, leidenschaft und stolz hinweg füret, aber freude, heiterkeit, wonne, geläutertes und ausgebreitetes gedächtnis erzeuget[24] glückselig also hatte er da sich gesetzet.

Da, indem die große gesetzesverkündigung vor sich gieng, ertönten unter dem schall von vier und achtzig tausend erklingenden Tûrya(-pauken) îm, dem Bôdhisattva, ob seiner frühern frommen werke ansammlung, diese ermunterungsvoll auffordernden Gâthâ:

Gedenke du, reicher verdienste sammlung 1
deines vorbedachts, deiner absicht, deines wandels, du unendlicher weisheit sonnenlicht!
Unvergleichlicher du an kraft und reicher gewalt,
auch der verheißung gedenk des Dîpaṅkara![25]

Gedenke du reiches makelloses gemüte, 2
bei dem der makel drei getilget, verlöschet schuld und hochmutsrausch,
Lichter und klarer und lauterer geist du,
wie mild du einstens der gaben spend' verliehn!

Gedenke du edlen geschlechts entsprossener 3
der selenruh, gesinnungstüchtigkeit, deiner ausdauer bezämenden gewalt,
deiner tatkraft macht, beschaulichkeit und weisheit,
so du gewaret durch der Kalpa myriaden millionen!

Gedenke, gedenk' unendlichen rumes du, 4
der Buddha myriaden scharen, von dir vereret!
Aller erbarmend ist sie nun da,
die zeit ist da, drum ferner säume nicht! [26]

So komm herab denn, der herabkunft weise kundiger, 5
alters und todes und elends vernichter, du, frei vom staub (der leidenschaft)!
Aufschau'n zahlreich dir entgegen
Dêva, Asura, Nâga, Yaxa und Gandharva.

Ob auch tausende von Kalpa durch ergötzt 6
wurden sie gesättigt nicht, den wassern gleich zum mere fließend;
Wolan, sei, weisheitgesättigter, du
letzend die völkerschaft, die lange durstig schmachtet! [27]

Wann immer tadellosen rumes du 7
an gesetzeslust erfreut und nicht erfreuet bist an sinnenlust:
Dann um so mer dein klares aug
zum mitleid richt auf götter- und auf menschenwelt!

Wann immer der himmlischen myriaden 8
auch da sie das gesetz gehört, nicht dein gesättigt (werden):
Dann um so mer auf die in (höllen-) schrecken,
so in gefar sich finden, hernieder blick!

Wann immer du ungetrübten auges schaust 9
die Buddha in den zehen richtungen des weltalls;
Und das gesetze du vernimmst: dann
dieß gesetz austeile in der menschenwelt!

Wann immer der Tushita wonung auch 10
von deiner verdienste herrlichkeit erstralt, o herrlicher:
Dann um so mer, o erbarmungsgeist,
ausgieße auf Jambudhvaja die schauer (deiner huld)! [28]

So die Kâmawelt überwunden, 11
die götter in der Rûpawelt, die manchen,
Allesammt verlangend sie begeren:
„O, dafs vollendungsfroh ich erreicht' der Bôdhi erleuchtung"!

Nieder geschlagen (von dir) werden Mâras werke, 12
besiegt, gebieter, durch dich die abtrünnigen schlechten Tîrthika;
Auf daſs die Bôdhi, die stralende, zu dir gelangt:
da ist die zeit, drum ferner säume nicht! [29]

Auf die durch des elends glut entbrannte, 13
auf die welt, o mächtiger, wie aus einer wolke, darein du gehüllet,
Geuß hernieder der heilung schauer,
verlösch des elends flammen, die männerverderbenden!

Du in der heilkunde erfarener, 14
die lange leidenden, warhaftiger arzt du,
Mit dreifacher erlösung heilmittel
in Nirvâṇas seligkeit versetze sie bald! [30]

Ungewärtig noch des löwen gebrüll 15
schrein sie unerschrocken, der schakale horden:
Erhebe Buddhalöwe deine stimme,
und erzittern mache sie jener Tîrthika hindische rotten!

Mit der weisheit fackel in der hand, 16
mit mächtiger tatkraft mächtigen aufbruchs gen Dharaṇimaṇḍa
Mit mächtgem faustschlag, den boden
gewaltig stampfend, bewältige den Mâra!

Aufschaun dir entgegen die weltenhüter, 17
die vier, so das opfergefäße dir reichen,
Die Çakra und Brahma vereinet,
so bei der geburt dich da empfangen.

Hernieder blick, hohen rumes, du, 18
auf die edlen stammes entstammten, auf die stammesgenossen,
Denen, wenn dort du weilest, o freund,
beweisen du sollst des Bôdhisattva wandel!

Da im gefäße ein perlenkleinod 19
du dich befindest, dem so es gefällt, o herrlicher:
Als perlenkleinod, (du) reicher erkenntnis,
ausgieße auf Jambudhvaja die schauer (deiner huld). [31]

Also noch viele und manche 20
musik- und gesang begleitete strophen
Heischen ermunternd den erbarmungsvollen:
„da ist sie, die zeit, nicht ferner säume“! [32]

So im Lalita-Vistara, aufforderung genannt, der zweite verlauf.

Dritter Lection Anfang.

Geschlechtsreinheit. — Versammlung im Tushitahimmel. — Prophezeiung. — De könig Cakravartin und seine sieben kostbarkeiten. — Betrachtung über zeit, land, stadt und familie der geburt. — Eigenschaften der dynastie sowie der passenden mutter. — Gâthâ.

Nachdem also, Bhixu, der Bôdhisattva dermaßen zur zeit des gesetzes aufgefordert war, da begab er sich aus dem hohen Vimâna hinaus in den palast Dharmôccaya, „fülle des gesetzes", genannt, wo sich nieder lassend er den Tushitagöttern das gesetz zu leren pfleget, und dort nun hinan steigend setzet er sich auf seinen löwensitz, Sudharma, „den tron des guten gesetzes". [33]

Aber es stiegen den selben palast hinan auch die göttersöne, die teil nemenden am glücke des Bôdhisattva und mit îm dem gleichen farzeug angehörigen; und die von den zehn weltrichtungen zusammen getroffen, auch die Bôdhisattva, als teilnemer seines glückes einher wandelnd, auch diese göttersöne stiegen den palast hinan und setzten sich ein jeglicher auf seinen gebürenden löwensitz — nachdem entlassen die scharen der Apsaras und entlassen die niedern göttersöne [34] — eine gleich gesinnte umgebung, eine umgebung von acht und sechszig tausend kôṭi an der zal. —

So denn, Bhixu (wurde gehört): „In zwölf jaren wird der Bôdhisattva in den schoß seiner mutter eingehen"!

Die göttersöne aber, welche die lautern himmelswonungen teilen, giengen nach Jambudvîpa, legten ab ir göttliches aussehen, und in brâhmaṇatracht gekleidet unterrichteten sie die Brâhmaṇa in den Vêda: „Wem solcher gestalt der eintritt in den mutterschoß wird, der wird mit zwei und dreißig merkmalen eines großen mannes ausgestattet. Hiermit ausgestattet wem alsdann zwiefacher lebensgang, kein dritter beschieden, der wird, wofern er in seinem hause wonen bleibt, ein könig Cakravartin, „radlenker", siegreicher herr eines viergliedrigen, vollständigen heeres, ein gesetzestreuer gesetzesfürst, besitzer von sieben kleinodien. Und zwar werden folgende sieben kleinodien im zu teil werden, als das kleinod eines Cakra oder rades, eines elephanten, eines rosses, ein kleinod von einem weibe, ein juwelenkleinod, das kleinod eines hausverwalters und zum siebenten das eines heerfürers.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin, mit dem kleinod vom rad ausgestattet?

Hier wird einem könige, einem gesalbten herrscherhaupt, der zum Pôshadha, der heiligen gelübdeverlesung, am fünfzehnten seinen scheitel gebadet und fastend zubringt, [35] wenn er auf seines palastes dachfläche, die von den frauengemächern rings umgeben, hinauf gegangen, in östlicher himmelsrichtung das göttliche radkleinod erscheinen; mit tausend speichen, mit felgen und nabe, ein goldenes goldgeschmücktes werk, sieben palmen hoch, so völlig aus dem innern des frauenpalastes sichtbar wird dem könige, dem gesalbten herrscherhaupt, dieses göttliche radkleinod. — „Wol habe ich in der tat vernommen, der könig, das gesalbte herrscherhaupt, der zum Pôshadha, der heiligen gelübdeverlesung, am fünfzehnten seinen scheitel gebadet und fastend zubringt, dem dann, wenn er auf seines palastes dachfläche, die von den frauengemächern rings umgeben, hinauf gegangen, in östlicher himmelsrichtung das göttliche radkleinod erscheinet, er werde könig Cakravartin sein; ich also ward könig Cakravartin, darum möchte nun auch ich das göttliche radkleinod sich erproben sehen". — Nachdem der könig, das gesalbte herrscherhaupt, hierauf sein obergewand über die eine schulter geworfen, seines rechten knies scheibe zur erde gesetzt, strecke er seine rechte hand verlangend aus nach dem göttlichen radkleinod und anredend er also spreche: „Lasse du wandeln, o fürsorgliches, göttliches radkleinod auf gesetzlicher ban, und nicht auf ungesetzlicher"!

Alsdann aber färt einher das göttliche radkleinod, vom könige, dem gesalbten herrscherhaupt, in bewegung gesetzt, geleitend hell und klar zu wunderkraft durch die lüfte vorwärts gen osten; nach folget der könig Cakravartin mit seiner viergliedrigen vollständigen heeresmacht; und wo an einer stelle der erde das göttliche radkleinod stehen bleibt, da lasse auch der könig, das gesalbte herrscherhaupt, halt machen, mit seiner ganzen viergliedrigen heeresmacht. — Soviel dann aber der könige sind, der fürsten eines bezirks im gebiete des ostens, kommen sie eine silberne schale mit goldstaub angefüllt darbringend oder eine goldene schale mit silberstaub angefüllt darbringend, den könig Cakravartin zu begrüßen: „Heil dir, gottheit, sei willkommen! der gottheit gehöre dieses ir reich, das glückliche, weite, gedeihliche, narhafte, anmutige, das ser volk- und menschenreiche! antrete es die gottheit als ir eigen, als siegreich erworben"! — Wenn also gesprochen, dann sage der könig, das gesalbte herrscherhaupt, als ir schirmherr zu den königen, den fürsten eines bezirkes, wie folgt: „Walten mögen die herren, ein jeglicher seines reichs nach dem gesetz! drum, ir herren, nicht sollet ein lebendes wesen ir tödten, nicht ungegebenes sollet ir nemen, nicht in begierden sollet ir gleißnerisch handeln, nicht

lügnerisch sollet ir reden! so weit in meinen eroberten landen ungesetzliches sich erhebet, sollet dem ungesetzlich handelnden ir nicht gewär leisten"! —

Wenn also nun der könig, das gesalbte herrscherhaupt, das östliche gebiet erobert, eindringend dann in das östliche meer setzet er darüber hinweg. Darüber hinweg gesetzt färt es einher geleitend hell und klar mit wunderkraft durch die lüfte vorwärts gen süden; nach folget der könig Cakravartin, mit seiner viergliedrigen vollständigen heeresmacht; und also wie zuvor erobert er das südliche gebiet. Sowie das südliche erobert er das westliche und nördliche gebiet. Nachdem das nördliche gebiet erobert, dringet er ein in das nördliche meer; eingedrungen setzet er über das nördliche meer hinweg. Darüber hinweg gesetzt — geleitend hell und klar mit wunderkraft durch die lüfte — gelanget er zu seiner königsresidenz und kommet wolbehalten an oben an der pforte seines frauenpalastes.

Auf solche weise wird der könig, das gesalbte herrscherhaupt, mit dem kleinod vom rade ausgestattet. [36]

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod vom elephanten ausgestattet?

Hier wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor (auch) das elephantenkleinod dargeboten — ganz weiß, die sieben glieder wol bestellt, mit goldenem helmbusch, goldenen wimpeln, mit goldenem zierrat und goldflechtwerk überdeckt, wunderkräftig durch die lüfte gehend, verwandelungsfähig, deshalb auch Bôdhi mit namen genannt, der Nâga oder bergbewoner könig. Und wenn der könig, das gesalbte herrscherhaupt, begierig wird, dieß kleinod vom elephanten zu erproben, alsdann besteiget er dasselbe früh mit sonnenaufgangszeit, durchstreifet diese große erde, die meerumwallte, meerbegrenzte, rings herum, keret zurück zu seiner königlichen residenz, und genießet froh seiner herrschaft. [37]

Auf solche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem elephanten ausgestattet.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem rosse ausgestattet?

Da wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor das rosskleinod dargeboten; ganz dunkelfarben mit schwarzem kopf, schilfgrasartig die mäne, edlen angesichts, mit goldenen wimpeln, mit goldenem zierrat und goldflechtwerk überdeckt, wunderkräftig, durch die lüfte gehend, verwandelungsfähig, weshalb auch Balâhaka, wetterwolke, genannt, der rosse könig. Wenn der könig, das gesalbte herrscherhaupt, begierig wird dieß kleinod vom rosse zu erproben, dann besteiget er dasselbe zur sonnenaufgangszeit, durchstreifet diese-

große erde, die meerumwallte, meerbegrenzte, rings herum, keret zurück nach seiner königlichen residenz, und genießet froh seiner herrschaft. [38]

Auf solche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod eines rosses ausgestattet.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem juwel ausgestattet?

Hier wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor (auch) das juwelenkleinod dargeboten; ein reiner blauer Vâidûrya, ein beryll achtkantig, vollendeter kunst bereitet; durch dessen wiederschein der ganze innere frauenpalast helle erleuchtet wird. Wann aber der könig, das gesalbte herrscherhaupt, begierig wird, dieß kleinod vom juwel zu erproben, dann tritt er zur nachtzeit, um mitternacht (nämlich), bei tiefem dunkel und dichter finsternis, nachdem er das juwelenkleinod auf die spitze einer standarte gesetzt, hinaus in den raum seines lustgartens, dessen schönen anblick zu haben. Denn in der tat eben durch dieses juwelenkleinods wiederschein wird hell erleuchtet seine viergliedrige vollständige heeresmacht, ein Yôjana (meilen) weit im umkreis. Auch die menschen wol, welche im umkreise dieses juwelenkleinods wonen, lichthell von diesem glanze beschienen, erkennen sie einer den andern, sehen einander an und sagen: Steht auf, ir lieben leute! gehet an euer geschäft, öffnet die markthallen! es ist tag, wie uns scheint, die sonne ist ja aufgegangen! [39]

Auf solche weise wird der könig, das gesalbte herrscherhaupt, mit dem juwelenkleinod ausgestattet.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem weibe ausgestattet?

Hier wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor (auch) das kleinod vom weib dargeboten; ein ebenbürtiges, aus dem Xatrîya- oder herrschergeschlecht, nicht allzu groß noch allzu klein, nicht übermäßig gesetzt noch übermäßig mager, nicht allzu hell- noch allzu dunkelfarben, — von schöner gestalt, holdselig und lieblichen ansehens, deren körper aus allen poren sandelduft haucht, blauer lotusblumen duft der mund atmet; sich weich und zart anfülend wie Kâcalindi (stoff), sind ire glieder zur winterszeit warm, kalt sich anfülend zur sommerszeit: diese kann außer einem könige, einem Cakravartin, niemandem auch im herzen nur, geschweige denn sinnliche liebe gewären. [40]

Auf solche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod vom weibe ausgestattet.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem hausverwalter ausgestattet?

Hier wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor (auch) das kleinod vom hausverwalter dargeboten; ein unter-

richteter, kluger, verständiger, von göttlicher sehkraft; der mit dieser seiner göttlichen sehkraft ein Yôjana weit im umkreis die verborgenen schätze erspäht, die herrenhaften und die herrenlosen: solche aber die herrenlos sind, läfst er zu eigentum des königs, des Cakravartin, erwirken. [41]

Auf solche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod eines hausverwalters ausgestattet.

Auf welche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod von einem anfürer ausgestattet?

Hier wird dem könig, dem gesalbten herrscherhaupt, gleich wie zuvor (auch) das kleinod vom anfürer dargeboten; ein unterrichteter, kluger, verständiger, der auf den bloßen gedanken des königs, des Cakravartin, ein schlagfertig ausgerüstetes heer îm bereit stellt.

Auf solche weise wird der könig Cakravartin mit dem kleinod eines anfürers ausgestattet. [42]

Mit diesen sieben kleinodien ausgestattet, werden îm auch ein tausend söne zu teil, helden, kräftige männer, durchaus schöner gestalt, irer feinde heer zermalmend. Er selbst aber tronet ein herrscher über diese große weite erde, die er bis an des oceans grenzen, ganz one stachel und hindernis, ja one straf- und waffengewalt sich unterworfen.

Doch wenn er aus seinem hause ins einsiedlerleben hinaus zieht, abwerfend begierde und leidenschaft: ein fürer — dann wird er — keine andere gottheit (zur seite), ein lerer der götter und der menschenkinder. [43]

Indessen waren noch andere göttersöne nach Jambudvîpa gelangt und erleuchteten dort die Pratyêka-Buddha, (sprechend): „Räumet, vererte, des Buddha gebiet! Innerhalb zwölf jaren von nun an wird der Bôdhisattva in den schoß seiner mutter eingehen"!

Zu derselben zeit aber, Bhixu, weilte zu Râjagṛiha, der großen stadt am Gôligula-gebirge, ein Pratyêka-Buddha, Mâtaṅga mit namen. Der hatte jenen ruf vernommen, stieß einer erdscholle gleich auf einen fels, hob sich sieben Tâla oder palmen hoch durch die lüfte, und in die region des feuerglanzes geraten, verlosch er völlig gleich einem meteor. Galle und schleim, senen und knochen, fleisch und blut, das alles wurde durch die flamme zu gänzlicher reinigung verzert; die lautern körperreste nur fielen zu boden hinab, und diese werden noch heute Ṛishipadâni, als „spuren des Ṛishi" bezeichnet.

Wieder zu der selben zeit, Bhixu, weilten zu Vârâṇasî, in Ṛishipatana Mṛigadâva, dem gazellenwald, fünf Pratyêkabuddha-centurien. Auch sie hatten jenen ruf vernommen, sich durch die lüfte sieben palmenhoch erhoben, und in die region des feuerglanzes geraten, waren sie völlig dahin gegangen gleich einem meteor. Was auch

diesen an galle, schleim, fleisch, knochen, senen und blut eigen war, das alles wurde durch die flamme zu gänzlicher reinigung verzert; die lautern körperreste nur fielen zu boden hinab. — Weil dort die Ṛishi also hinab gefallen, deshalb entstand von da ab und ferner die bezeichnung Ṛishipatana „der Ṛishi fall". Ungefärdet zugleich wonten dort die gazellen; und darum weil es also zuvor ein gazellenwald, Mṛigadâva, gewesen, ist die bezeichnung Mṛigadâva entstanden. "

Da nun, Bhixu, in der Tushita lieblichen wonung sich befindend, richtete der Bôdhisattva sein augenmerk auf vier bedeutsame gegenstände der erwägung. Und welches waren diese vier? Dieß waren nämlich erwägung der zeit, des landes, der gegend und des geschlechts.

Was ursache nun, Bhixu, richtete der Bôdhisattva wol sein augenmerk auf die erwägung der zeit? — Nicht gehet der Bôdhisattva, da zuerst die welt sich entfaltet, zur zeit da die wesen sich bilden, in den schoß seiner mutter ein; aber alsdann, wann vollends entwickelt die welt da stehet, wann geburt sich zeiget, altwerden sich zeiget, krankheit sich zeiget und tod: dann gehet der Bôdhisattva ein in den schoß seiner mutter.

Was ursache richtete der Bôdhisattva wol sein augenmerk auf die erwägung des landes? — Nicht erscheinen die Bôdhisattva in den grenzlanden, nicht in der Vidêha (land) im osten, noch der Gôdânîya im westen, noch auch der Kuru im norden; drum aber erscheinen sie eben in Jambudvîpa, in dem lande des Jambubaumes.

Was ursache, Bhixu, richtete der Bôdhisattva wol sein augenmerk auf die erwägung der gegend? — Nicht erscheinen die Bôdhisattva bei den grenzvölkerschaften, da menschen in der blindheit geboren, stumpf und dumm in irer art sind wie die schafe, nicht im stande guter oder schlechter rede sinn zu merken; drum aber erscheinen die Bôdhisattva bei den mittleren (innern) völkerschaften.

Was ursache denn, Bhixu, richtete der Bôdhisattva wol sein augenmerk auf die erwägung des geschlechts? — Nicht erscheinen die Bôdhisattva in niederen geschlechtern, in den geschlechtern der Caṇḍâla, oder in denen der Vêṇukâra oder Rathakâra, der flöten- oder stellmacher, oder in den geschlechtern der Pukkasa; dahingegen erscheinen sie nur in zwiefachem geschlecht: im geschlechte der Brâhmana und im Xatrîyageschlecht. Unter diesen wann der welt für die Brâhmana besondere hochachtung eigen ist, dann erscheinen sie in einem der Brâhmanageschlechter; wann für die Xatrîya der welt besondere hochachtung eigen ist, dann erscheinen sie in einem Xatrîyageschlecht: heutzutage, Bhixu, hat die welt besondere hochachtung für die Xatrîya, daher erscheinen die Bôdhisattva in einem Xatrîyageschlecht. — Und gestützet auf solchen grund hatte der

Bôdhisattva, da er in der Tushita lieblichen wonung sich befand, auf die vier bedeutsamen gegenstände der erwägung sein augenmerk gerichtet.[45]

Also denn hatte er erwogen und schwieg. — Jene aber, Bhixu, die göttersöne und Bôdhisattva befragten nun einer den andern: Welches ist das kleinod von geschlecht, und wie angetan ist die mutter, zu denen der Bôdhisattva sich begibt? — Da waren einige die sagten: Dieß geschlecht der Vâidêha, in der völkerschaft von Magadha, ist wachsend und gedeihend, behaglich und wolhabend; es ist angemessen, dafs der Bôdhisattva dort im mutterschoße verweilet. — Andere aber sagten: Nicht ist es angemessen, und zwar weshalb? weil es sich also verhält. Dieses (geschlecht) ist nicht von mütterlicher seite rein und nicht von väterlicher seite rein, ist versumpft, wankelmütig und unbeständig (verdorrenden eheglücks), die gattenliebe im dahin schwindend, nicht zu reichem (ehelichem) glücke geweiht noch nach guter familien weise sich auffürend — auch nicht gärten, gewässer und teiche in fülle habend, ist wie ein lumpiger fetzen am grenzsaum liegend: darum ist dieses nicht angemessen.

Andere ferner sagten: Da ist wieder der Kâuçala geschlecht, mit großem gespann und großem gefolge und großem besitz; es ist angemessen, dafs der Bôdhisattva dort in den mutterschoß einziehet. — Doch andere sagten: auch dieses ist unangemessen; und zwar aus welchem grunde? um deshalb nämlich: Das Kâuçala-geschlecht ist von Mâtaṅga (niederer) herkunft, nicht von mütterlicher noch väterlicher seite rein, one zutrauen, nicht edler abstammung noch auch unermefslichen besitzes, von kostbarkeiten und schätzen strotzend; darum ist es nicht angemessen.

Andere dann sagten: Dieß Vaṁçarâja-geschlecht hier ist wachsend und gedeihend, behaglich und wolhabend; es ist angemessen dem Bôdhisattva, dort im mutterschoße zu verweilen. — Indessen andere sagten: es ist auch dieß unangemessen, und warum? Weil das Vaṁçarâja-geschlecht ein gemeines und gewalttätiges ist, nicht aber aufleuchtenden glanzes; es ist aus fremder männer geburt, nicht von mütterlicher noch von väterlicher seite aus eigenem tatenglanz hervor gegangen, und nur von zerstörung redet dort der könig; darum ist auch dieses unangemessen.

Andere aber sagten: Da ist Vâiçâlî, die große stadt, ist wachsend und gedeihend, behaglich und wolhabend, auch anmutig und ser volk- und menschenreich; dabei im schmuck irer höfe, pforten und säulenhallen, der fensterbögen, häuser, terrassen, paläste und dächer, mit blumengärten und baumgängen in voller blüte, eine wonstatt und burg der unsterblichen, so hellen glanzes; sie ist angemessen, dafs der Bôdhisattva dort in den mutterschoß einziehet. — Andere hingegen sagten: auch sie ist unangemessen, und zwar warum? um deshalb:

Nicht herrscht bei diesen da gegenseitig gehöriges einvernemen, noch herrscht gesetzmäßiges verfaren, noch vor höheren, vor gereifterem alter, vor greisen und vornemen achtung; jeder einzelne eben wänt: „ich bin könig, ich könig"! und so gestehet er nicht irgend einem zu was im-füglich gebürt, noch berechtigte eigenart; darum ist auch sie unangemessen.

Andere hinwiederum also sagten: Da ist das Pradyôtana-geschlecht, mit großer heeres- und wagenmacht, an der spitze seiner truppen über feinde den sieg erringend; angemessen ist dieses, dafs der Bôdhisattva da in den mutterschoß einziehet. — Dagegen aber andere sagten: auch dieses ist unangemessen, und zwar um deshalb: Jene sind gewaltsam und heftig und wild und roh und grausam und auf ire handlungen nicht achtend; darum ist auch dieses (geschlecht) unangemessen, dafs der Bôdhisattva da in den mutterschoß einziehet.

Andere sagten: Da ist die stadt Mathurâ, wachsend und gedeihend und behaglich und wolhabend und ser volk- und menschenreich, dazu des königs Subâhu, aus dem geschlecht des Kañsa, des Çûrasêna-fürsten königliche residenz; sie ist angemessen, dafs der Bôdhisattva da in den mutterschoß einziehet. — Doch andere sagten: sie ist auch unangemessen, und warum? Weil jener könig einem irrgläubigen geschlecht und stamme (mit falscher anschauung) entsprossen, über Dasyû oder barbaren regieret; und nicht geziemt es dem Bôdhisattva mit seinem letzten dasein in ein irrgläubiges geschlecht zu fallen; darum ist auch diese (stadt) unangemessen.

Wieder andere noch sagten: Da ist in Hastinâpura, der großen stadt, ein könig, dem geschlecht der Pâṇḍava entsprossen, ein tapferer held, mit herrlicher gestalt begabt, ein vernichter feindlicher heeresmacht; dieß geschlecht ist angemessen, dafs der Bôdhisattva da in den mutterschoß einziehe. — Noch andere sagten: auch dieses ist unangemessen, und zwar um deswillen: Durch die nachkommen des Pâṇḍava-geschlechts wurde der stamm der Kurusöne oder Kâurava überaus verworren; Yudhishṭira wird son des Dharma, „des gesetzes königs" geheißen, Bhîmasêna des Vâyu, und Arjuna des Indra, Nakula und Sahadêva der beiden Açvin; darum ist auch dieses geschlecht unangemessen, dafs der Bôdhisattva da im mutterschoße verweilt.

Andere sagten: Da ist die stadt Mithila, überaus anmutig, des Mâithilakönigs, Sumitra, wonsitz; dieser könig besitzt im überfluss elephanten, pferde, wagen, fußsoldaten und truppenkörper, im überfluss silber und gold, juwelen, perlen und edelsteine, muscheln, krystalle und korallen, gold- und silberglänzendes gut und geräte, ist unter allen königen rings umher furchtbar an macht, reich an freunden und ergeben dem gesetz; sein geschlecht ist angemessen, dafs der Bôdhisattva da in den mutterschoß einziehet. — Es ist, sprachen

andere, auch dieß unangemessen. Jener könig Sumitra mit solchen trefflichen eigenschaften begabt, ist jedoch zu alt, nicht fähig noch wol nachkommenschaft zu erhalten, zumal überaus viel söne (schon) besitzend; daher ist auch dieses geschlecht unangemessen, dafs der Bôdhisattva dort in mutterschoß einkeret. [46]

So, Bhixu, ersahen jene Bôdhisattva und göttersöne, im ganzen Jambudvîpa unter den sechszehn völkerschaften, so viele irer immer waren, die hohen königsgeschlechter durchmusternd, sie sämmtlich felerhaft. — Unter inen, die sinnend im geiste überlegten, war Jńâna-kêtudhvaja mit namen — „einer der kenntnis als bannerzeichen fürt" — ein götterson, unwandelbar zur erleuchtung strebend, festen entschlusses in diesem Mahâyâna, dem großen farzeug; der sprach also zu dieser großen Bôdhisattva- und götterversammlung: „Lasset uns, erwürdige, în, în selbst, den Bôdhisattva angehen und befragen, was für tugenden besitzend das geschlecht ist, darin der Bôdhisattva zu seinem letzten dasein wiedergeboren wird." — „Wolan!" — so sagten sie — legten alle erbietig die hände hol faltend zusammen, traten näher zu dem Bôdhisattva und fragten: „Edler Purusha, was für tugenden besitzend ist das kleinod von geschlecht, darin der Bôdhisattva zu seinem letzten dasein wieder geboren wird?" —

Darauf sprach der Bôdhisattva, da er die große Bôdhisattva- und götterschar erblickte, also: „Mit vier und sechszig kennzeichen, erwürdige, ist das geschlecht begabet, darin zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva wieder geboren wird; und mit welchen vier und sechszig kennzeichen? mit diesen, wie nun folgt. — Ein vor allen erkanntes ist dieses geschlecht, nicht (selbst) gering, noch andere (geringere) verletzend; es ist gut geratener geburt, gut geratener abkunft, nicht stockend, ist im besitze einer generation von männern, einer generation von männern als seinen vorfaren, einer generation von edel gebornen männern, einer generation von ausgezeichneten männern, einer generation von männern mit großem herrscherrum; es ist reich an frauen und ist reich an männern. — Unerschrocken ist dieses geschlecht, ist nicht gedrückt und nicht gebückt; es ist nicht habgierig, sondern ist sittsam, ist weise. Seiner angehörigen achtend (absehenscheu habend) genießet es seiner glücksgüter; nützlichen (freien) künsten zugetan, genießet es seiner glücksgüter. Fest ist es in seiner freundschaft, auch tierischem leben nicht eintrag tuend, ob empfangener woltat erkenntlich, dankwissend, zurückdenkend. One willkür, nicht eigenem gefallen nach ist es einher gehend, one verschulden einher gehend, unbetöret einher gehend und ungefärdet; es ist one tadel und one furcht, ist ungetrübten bewusstseins wandelnd. — Weit und breit almosen spendend ist dieses geschlecht; es ist ergeben den frommen handlungen, ist ergeben der entsagung, ergeben der

opferwilligkeit. Mannestat achtend ist es, im mutigen auftreten fest, kraftvoll, das beste. Vererend ist es die Ṛishi, vererend die gottheiten, vererend die heiligen (todten-) malstätten, vererend die dahin geschiedenen vorfaren; es ist nicht festhaltend an einer feindschaft. — Nach den zehn (himmels-) richtungen laut verkündeten rumes ist dieses geschlecht, mit großem gefolge, mit unteilbarem, mit unübertrefflichem gefolge; es ist der geschlechter vornemstes, dessen willensmacht über andere zur geltung gelangt; es ist seiner mütter, ist seiner väter kundig; es ist der fürer- und ist der priesterschaft würdig. — Im überfluss hat es besitz, voll getreide die speicherkammern, hat im überfluss silber und gold und juwelen und perlen und gold- und silberglänzendes gut und geräte, im überfluss elephanten, pferde, wagen, kamele, rinder und schafe, im überfluss mägde und knechte, werk- und dienstleute. — Schwer ist es zu überwinden, in allem seinem unternemen erfolgreich; es ist ein Cakravartin vornem geboren geschlecht, seiner früheren verdienste heilsquellen reichlich als genossen habend, ist einem Bôdhisattva edlem geschlecht entsprossen; untadelig ist dieses geschlecht in allem was makel der geburt heißt — zumal in der Dêva-, Mâra- und Brahmawelt, und zumal in der Çramaṇa- und Brâhmaṇa ganzen nachkommenschaft — erwürdige, und mit diesen vier und sechszig kennzeichen versehen ist das geschlecht, aus welchem zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva hervor geht". [47]

In deren schoß aber der Bôdhisattva zu seinem letzten dasein eingehet, diese frau, erwürdige, — von welcher zu seiner letzten existenz der Bôdhisattva geboren wird — ist mit zwei und dreißig tugendkennzeichen ausgestattet; und zwar mit welchen zwei und dreißig? — Eine vor allen nämlich als solche erkannte ist die frau, in deren schoß zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva eingeht; sie ist ausgezeichnet, unverbrüchlichen wandels; von hoher geburt, edler abstammung, von vollendet schöner gestalt, von gutem namen; schlanken wuchses; sie hat noch nicht geboren, ist sittsam, entsagungsvoll; lächelnden antlitzes, erbietigen benemens; sie ist klug, wol erzogen, geschickt, viel erfaren, unterrichtet; one falsch, one truglist; nicht zornig, neidlos, one misgunst; nicht wankelmütig, noch leichtsinnig; nicht geschwätzig, voll geduld und sanfter anmut; schamhaft und verschämt, sonder viel leidenschaft, widerwille und geistestrübung; frei von den felern des weiblichen geschlechts, irem gatten treu ergeben; im besitze aller kennzeichen von tugend ist die frau, in deren schoß zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva eingehet. — Erwürdige, mit diesen zwei und dreißig kennzeichen versehen ist die frau, in deren schoß zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva eingehet". [48]

„Ferner, erwürdige, gehet der Bôdhisattva auch gar nicht zur

dunkeln halbmondszeit in den schoß seiner mutter ein, sondern vielmer gerade zur lichten halbmondszeit; am fünfzehnten, zur vollen vollmondsnacht, beim eintritt (des mondes) in die verbindung mit dem Pushya- oder blumen-gestirn, wann sie der feier des Pôshadha (-festes) obliegt: dann gehet zu seinem letzten dasein der Bôdhisattva ein in den schoß seiner mutter". [49]

Nachdem nun aber jene Bôdhisattva und jene göttersöne aus dem munde des Bôdhisattva solche vollendete lauterkeit des geschlechts und vollendete lauterkeit der mutter erfaren, da wurden sie voll des sorglichen nachdenkens. „Welches nur eben mag ein so tugendbegabtes sein, in dem verhältnis, als es durch diesen edlen Purusha bestimmt ward"? Dieß war es, was jene zu vollem sorglichen nachdenken hingewandt.

Da ist — so sprachen sie dann — ja noch das Çâkyageschlecht, wachsend und gedeihend, behaglich und wolhabend, auch anmutig und ser volk- und menschenreich. Es ist der könig Çuddhôdana rein von seiten der mutter, rein von seiten des vaters, rein in betreff seiner gattin, von keiner seite mit vorwurf behaftet; er ist von trefflicher erscheinung, trefflichen eindrucks, in seiner verdienste glanz erglänzend; er ist in hoch angesehenem geschlecht geboren, einem Cakravartin edlem stamm und geschlecht entsprossen, mit unermesslichen reichtümern, mit schätzen und kleinodien ausgestattet; dabei ist er auf fromme handlungen ausschauend, und frei von schlechtem ist seine ansicht. Im ganzen gebiet der Çâkya ist auch er einzig allein der könig, geeret, geachtet von den vornemen, den hausherrn und iren angehörigen und genossen; er ist huldvoll, wolgefälligen anschens, nicht zu alt noch zu jung, schön gestaltet und mit aller tugend begabt; er ist in künsten erfaren, der (wechselnden) zeiten und des innern (selen-) lebens kundig, die gesetze und ir wares wesen kennend, auf welt und menschen und auf deutung der zeichen sich verstehend; ein gesetzesfürst, nach gesetz regierend, der zu Kapilavastu, der großen stadt der wesen, welche des heiles wurzeln angepflanzt, seinen sitz hat — da denn auch, soviel immer dort vorhanden, jenes selben eigenen seins alle teil haben. — Und auch die gattin des königs Çuddhôdana, Mâyâ-Dêvî, des Suprabuddha, des Çâkyafürsten tochter, ist frisch und zart, mit jugend und schönheit begabt. Sie hat noch nicht geboren, ist one son und tochter, wol gestaltet, gleichwie ein gemaltes bild reizend anzuschauen, einer götterjungfrau gleich, mit allem schmuck geziert, frei von den felern des weiblichen geschlechts. Warheit redend, ist sie nicht rauh noch barsch, nicht unbesonnen, untadelig; mit des Kôkila lieblicher stimme, nicht geschwätzig, (aber) süß und freundlich ist sie redend, frei durchaus von zorn und aufwallung, von un- und übermut und

ärgerlichem widerstreben, one eifersucht; sie ist zeitgemäß redend, entsagungsvoll, sittsam, ganz zufrieden und treu ergeben, von fremdem manne gedanke und sinnen fern haltend. Kopf, nase und oren sind ir in wol gegliedertem ebenmaß, das haar zierlich in locken gleich bienengeschwirr, schön die stirne, schön die brauen, one verziehen, lächelnd ir mund; sie ist freundlich begerend, sanften und süßen wortes, höflichen benemens; sie ist aufrichtig, one windungen, one falsch und truglist, voll. scham und verschämtheit, nicht wankelmütig noch leichtsinnig, ist nicht mundfertigen, noch (leren) leichtfertigen wortes, sonder viel leidenschaft, widerwille und geistestrübung, voll geduld und milder anmut, hand und fuß und auge in gedanken wol bewachend. Weich und zart sind ire hände und füße, wie Kâcalindistoff lieblich anzufülen, wie der blauen wasserrose frisches blütenblatt ist hell und klar ir auge, rötlich (durchscheinend) und hervorragend ire nase; wolgestellte glieder, gleichwie Indras waffe sind ire ober- und unterarme, wol gelenket, wol verteilt ire haupt- und nebenglieder, untadelig ganz; bimba (-rot) sind ire lippen, gefällig anzusehen, ebenmäßig ir hals, fein geziert, eine (Jasmin-) blume zur regenzeit, so blank und weiß ire zäne, wol gefügt die schultern, (dazu) angemessen, wol gebildet die arme; ein bogen (gewölbt) ist ir leib, trefflich ire flanken, tiefliegend ir nabelkreis; rund und voll gebreitet und glatt und stramm sind ire hüften, einem demant gleich an festigkeit, so aussehend ir (ganzer) körper; gleichmäßig wie ein elephantenrüssel angetan sind ire schenkel, wie der antilopen und gazellen beine behend und flink, alabasteränlich ire hände und füße; in der welt ist sie den augen zum ergötzen, sie selbst mit ires blickes ungehemmter macht die herzen ergreifend, wonniglich anzuschaun: ein kleinod vom weibe, von auserlesenster schönheit, Mâyâs gebilde gleich, ein bild, Mâyâ mit namen (auch) geheißen. In aller kunstfertigkeit bewandert, wie im Nandana, dem lusthain der götter, eine Apsaras, ist sie stralend in des Çuddhôdana, des großen königs, innern frauenpalast angekommen, sie, die angemessen ist, des Bôdhisattva mutter zu sein. — Und diejenige geschlechtsreinheit, welche von dem Bôdhisattva angekündigt, die zeiget sich eben in der Çâkya geschlecht. [50]

Da nun heißet es also:

Im tempel Dharmôccaya Çuddhasattva, 1
der lautre geist, auf des gesetzes tron sitzt,
Umringet der weise von sel'ger götter schar,
von hohen rum teilenden Bôdhisattva.

Da ward den dort sitzenden also sorglich: 2
„Welch geschlecht ist so lauter und gut geartet,
Um geziemend entstehung dem Bôdhisattva,
im mutter und vater zu leihn, in reinheit"?

Betrachtend nun alles gebiet was Jambu heißt, 3
welch krieger-, welch fürstengeschlecht so hoher art,
Und überall makel und schuld gewarend,
ersah'n allein Çâkyas geschlecht sie one fel.

Çuddhôdana, fürstengeschlechtes sprössling 4
und herrscherstamms, freuet sich lautrer abkunft;
Sein geschlecht ist reich, groß, ungetrübt gedeihend
ist würdevoll, treu dem gesetz und tugendhaft.

Auch andre all in der stadt Kapila dort 5
sind allesammt lauter gesinnt und pflichttreu —
Wo gärten-, lusthaine- und ruheplätz- geschmückt
zu Kapila dort stralend erglänzt die heimat.

Von heldenmacht hoher gewalt sind alle, 6
den gestreckten arm ziert der juwelen neunzal;
Und jeder fürt bogen und pfeil durchaus gewandt —
nur schonet er andrer ums eigne leben.

Doch Çuddhôdanas gattin gebürt der vorrang, 7
so unter viel tausenden fraun die kron' ist —
Und herzenslust, Mâyâs gebild vergleichbar,
ein bild fürwar, heißend auch Mâyâ-Dêvi.

Ein göttlich fraunbild von der schönsten schönheit, 8
in jedem glied trefflich, untadlig ganz ir leib;
Nicht wäre der gott noch der mensch zu finden,
so Mâyâ anschau'nd nicht entzücken fasste.

Nicht leidenschaft rötet noch schuld sie trübet, 9
sanft mild ist sie, lieb und getreu ir reden,
Nicht hart noch unzart ist sie voller anmut,
hold lächelt ir blick, nicht verzogner brauen.

Verschämt sie stets folgt und bescheiden irer pflicht, 10
nicht stolz noch unlenksam noch unbeständig,
On' eifersucht, one betrug und falschheit,
so will'ger entsagung als herzensgüte.

Auf fromme tat sinnend und fern von trugwerk, 11
hält warheit sie fest und bewachet leib und sel';
Was weiberschuld üppig im land sonst wuchert,
das alles, fürwar, nicht bei ir sich findet.

Doch findet auch nicht sich in der welt die jungfrau, 12
bei menschen, gandharven und göttern nirgend,
An bildung gleichkommend der Mâyâ-Dêvi,
so angetan mutter zu sein des großen weisen. —

(Durch volle fünfhundert geburtenwandel 13
war sie ja stets mutter des Bôdhisattva,
Wie vater Çuddhôdana stets gewesen;
drum trefflich ist sie und als mutter angetan.

14
So steht berufstreu sie wie büßerin da,
in berufespflicht übend zumal gesetzespflicht;
Vom könig auch gnädig gewärt empfangen,
der monde durch dreißig und zwei nicht lieb' sie pflegt.)

Wo immer nun stehen, sie sitzend ruhn mag, 15
ir lager sucht, wandelnder weil' einher geht —
Lichthell da aufstralet ir göttlich anteil
in lichtem stral ir, der so fromm beflissnen.

Da waget kein gott, nicht asur und mensch noch 16
im herzen verlangend nach ir zu schauen;
Als mutter sie achten und (als) tochter alle,
die frommen pfad wälet, sich Ârya-tugend weiht.

Der Mâyâ-Dêvî so beglücktem tun zum lon 17
erhebet ir königsgeschlecht sich mächtig;
Und anderer fürsten gebiet on' eintrag
wächst rumesglanz, ere und preis dem königsherrn.

Wie Mâyâ nun ziemender würd' und trefflichkeit, 18
wie (so) erenwert, höheren seins sie pranget:
Scheint einzig sie, einzig allein so tugendhaft,
so liebevoll, mutter zu sein — die Mâyâ.

Kein andres weib Jambus gebiet bewonet, 19
das fähig zu tragen der männer besten wär',
Nicht anders denn göttlich gewaltge tugend
wär eigen, zehntausend elephanten kraft ir.

Hochherzigen sinns also die göttersöne 20
vereint mit großgeistigen Bôdhisattva
Bezeichnen die Mâyâ als tücht'ge mutter im,
der ein son ersteht Çâkyas geschlecht erfreuend. [51]

So im Lalita-Vistara, geschlechtsreinheit genannt, der dritte verlauf.

Vierter Lection Anfang.

Die lichten pforten des gesetzes. — Versammlung der Tushitagötter zum entlassungsvortrag. — Tron des Bôdhisattva im Vimâna. — Unzälige andere Bôdhisattva werden sichtbar. — Verkündigung der hundert und acht pforten. — Unmittelbare folge dieser verkündigung. — Des Bôdhisattva abschiedsermanung. Gâthâ.

So denn, Bhixu, nachdem der Bôdhisattva sein geburtsgeschlecht in betracht gezogen, steiget er jenes große Vimâna hinan, Uccadhvaja, „hochschild" genannt, in der Tushita behausung mit vier und sechszig Yôjana in der ausdenung (nach länge und breite), allwo sitzend er die Tushita-götter in dem gesetz zu unterweisen pfleget. Dieß große Vimâna steigt er hinan, und hinan gestiegen fordert er einladend auf sämmtliche göttersöne in der Tushitagemeinschaft: „Versammelt euch, vererte, zu der gesetzes-gedächtnislere, Cyutyâkâraprayôga — „vortrag zum zeichen der hinabfart" — geheißen: ir sollet aus des Bôdhisattva munde den letzten gesetzesunterricht vernemen"!

Dieses wort nunmer vernommen habend, versammeln sich sämmtliche göttersöne, welche der Tushita gemeinschaft angehören, vereint mit den scharen der Apsaras in jenem Vimâna. [52]

Da stand nun der Bôdhisattva auf der höhe des kreises, über den vier großen inselländern, die weltregionen weithin rings in seiner würde überragend, so ser prächtig, so ser ansehnlich, so ser geschmückt, so ser hell glänzend, dafs alle götter im Kâmabereiche und im Rûpabereiche die göttersöne, jedwede einzeln in iren wongebieten die vorstellung eines grabdenkmals gewannen. — Nieder da ließ sich der Bôdhisattva auf seinen tronsitz, der rund herum mit dem ausflufs seiner verdienste reife ausgezieret — auf den tronsitz — dessen fuß eingelegt mit juwelen und edelsteinen mannigfach, der mit manchem blütenlager geschmückt, manchem himmlischen duft und wolgeruch erfüllt, manchem feinsten und köstlichen weihrauchduft getränket, manchen farbigen himmlischen blütenduftlagern ausgeschmückt — der mannigfachen von juwel und edelgestein zu hundert tausenden herrlich flammenden glanzes, mit manchem juwel und edelstein dicht besetzt, mit solchem netzwerk, daran glöcklein bewegt erklingend, mit mancher (so) kostbarer glocken hundert tausender schall und klang — der mannigfach von kostbarkeiten in menge zu hundert

tausenden rings erglänzend, mannigfach von kostbarkeiten in solchen massen bedeckt, mit zeugen (turbanen) mannigfach zu hundert tausenden herab hangend, zeugen und gewinden zu hundert tausenden reich geschmückt — der von Apsaras hundert tausenden mannigfach mit tanz und sang und spiel umkreiset, um mancher tugenden hundert tausende gepriesen wird, behütet von weltenhütern zu hundert tausenden mannigfach, vereret von Çakra zu hundert tausenden mannigfach, angebetet von Brahma zu hundert tausenden mannigfach, umfasset von Bôdhisattva zu hundert tausenden mannigfach, aus den zehn richtungen mannigfach von Buddha myriaden millionen hunderttausenden nachgetrachtet — auf einen tronsitz — der durch unermessliche weltalter, myriaden millionen hunderttausenden, ein ausflufs aus der jenseits-tugenden erwerb und frommer verdienste reife hervor gegangen — also, Bhixu, auf einen der art tüchtig ausgestatteten tronsitz ließ der Bôdhisattva sich nieder und forderte einladend auf jene große götterversammlung: „Blicket hin, vererte, und seht des Bôdhisattva körper, mit hundert frommer verdienste zeichen ausgeschmückt! Blicket hin gen ost, süd, west und nord, nach abwärts und aufwärts, rings umher nach den zehen richtungen, und seht die unschätzbaren, unzäl- und unberechenbaren, die unübertrefflichen Bôdhisattva, wie sie in der Tushita lieblichen wonung befindlich alle irem letzten dasein zugewandt, von götterschar umgeben zur zeit des hinabfarens die gottheiten erfreuenden lichten pforten des gesetzes offenbarend erschauten"! — Die ganze götterversammlung sah unter des Bôdhisattva obmacht jene (andern) Bôdhisattva, verbeugte sich wiederholt mit erhobenen händen dahin, wo der Bôdhisattva stand, mit fünffacher umwandelung ire vererung (im) darbringend; und freudigen aufschwungs riefen sie also: „Ja wol, unbegreiflich ist diese des Bôdhisattva obmacht, durch welche allein wir in vollem anblick jener Bôdhisattva ansichtig werden"! [53] — Also riefen sie.

Wiederum aber diese große götterversammlung anredend sprach darauf der Bôdhisattva: „Darum, vererte, vernemet nun zum zeichen der hinabfart die götter erfreuenden lichten pforten des gesetzes, wie sie jene Bôdhisattva den (anderen) göttersönen verkündet — vererte — die hundert und acht an der zal, wie sie unverweigerlich durch den Bôdhisattva zur zeit und stunde seiner hinabfart geoffenbart werden müssen! — Und welches sind diese acht über hundert? (Sie sind), wie nun folgt. — Gläubiges vertrauen, vererte, eine lichte pforte des gesetzes, füret zu unteilbarer gesinnung; heiterkeit . . . füret zur klarheit des getrübten geistes; freudigkeit . . . füret zum gelingen; vergnügtheit . . . füret zur lauterkeit des geistes. — Körperliche zurückhaltung . . . füret zu voller reinheit von dreifach körperlichem (versündigen); zurückhaltung in der rede . . . füret zur vermeidung

der vierfachen redeverschuldung; zurückhaltung des innern sinnes ... füret zum aufgeben der begerlichkeit, böser absicht und falscher ansicht. — Des Buddha gedächtnis ... füret zur lauterkeit des blickes; des gesetzes gedächtnis ... füret zur lauterkeit in der gesetzesunterweisung; der gemeinschaft gedächtnis ... füret zum beschreiten der rechtmäßigkeit; der entsagung gedächtnis ... füret zu völliger gleichgiltigkeit gegen alle sorge um unterhalt; der sitte gedächtnis ... füret zur vollkommenheit eines wolanständigen benemens; der gottheiten gedächtnis ... füret zu erhabener geistesrichtung. — Freundliches wolwollen ... füret zum übertreffen aller damit voraus gesetzten regeln frommer werktätigkeit; mitleid ... füret zum (durchaus) nicht verletzen. — Frohsinn ... füret zum überwältigen aller anstrengung; gleichmütiges hinwegsehen ... füret zum verschmähen sinnlicher lust. — Hinblick auf vergängliches ... füret zum überwinden der begierde nach gelüste, gestaltetem und nicht gestaltetem wesen; hinblick auf leiden ... füret zu gänzlicher aufhebung des verlangens; hinblick auf selbstloses (nicht sein selbst sein) ... füret zur nichthingabe an sein eigen selbst; hinblick auf beruhigtes wesen ... füret zum beleben der versönlichkeit. — Bescheidenheit ... füret zu innerlichem beruhigen; schamhaftigkeit ... füret zu äußerem zur ruhe gelangen. — Warheit ... füret zum worthalten gegen götter und menschen; wirklichkeit ... füret zum worthalten gegen sich selbst. — Gesetzmäßiger wandel ... füret zum zufluchtnemen bei dem gesetz; die dreifache zuflucht ... füret zu der drei übel überwindung. — Erkenntlichkeit (tatbedachte) ... füret zum nicht verlustig gehen des (eigenen) wirkens heilswurzeln; dankwissen ... füret zur achtung anderer; selbstkenntnis ... füret zu des eignen selbst hintenansetzung; der (andern) wesen kenntnis ... füret zur gleichsetzung fremden unfalls (mit dem eignen); gesetzkenntnis ... füret zur hingabe an das gesetz und seine folgen; der zeiten kenntnis ... füret zu unbeirreter ansicht. — Niederschlagen des stolzes ... füret zu der kenntnis vervollkommnung; unvoreingenommenheit des geistes ... füret zu seiner selbst und anderer bewarung; gelassenheit ... füret zum nichttun (von nicht zu tuendem); zuversicht ... füret zu unbeschränkter zweifellosigkeit. — Hinblick auf unschönes ... füret zum aufgeben des schwankens nach sinnlichem gelüste; abwesenheit böser absicht ... füret zum aufgeben des schwankens nach bosheit; unbetörtheit ... füret zum zerstieben aller unkenntnis. — Gesetzesergründung ... füret zum sich stützen auf den grund (des gesetzes); liebe zum gesetz ... füret zu lichten raum gewinnen (im gesetz); nachforschen der überlieferung ... füret zu einer aus dem ursprung prüfenden gesetzesanschauung; rechte anwendung ... füret zur erreichung des rechten. — Erkenntnis von name und form ...

füret zum überwinden aller anhänglichkeit (an die sinnenwelt); eröffnung des blickes in ursachen . . . füret zum erlangen von zutrauen in die wissenschaft. — Aufgeben des widerstandes gegen versönung . . . füret zu nicht auffarendem noch sich erniedrigendem wesen. — Der daseinsattribute erfaren . . . füret zur erkenntnis des schmerzes; der elemente übereinkunft . . . füret zum aufgeben der entstehung; der sinne stützen herabsetzen . . . füret zur förderung des pfades; geduldiges abwarten des nicht (wieder-) erstehens . . . füret zur vor-augenstellung der aufhebung des daseins. — Auf den körper gerichtete erinnerung . . . füret zur unterscheidung in betreff des körpers; auf die empfindung gerichtete erinnerung . . . füret zur auflösung alles empfundenen; auf das denken (vorstellen) gerichtete erinnerung . . . füret zum einblick in die trugbildern gleichen gedanken; auf das gesetz gerichtete erinnerung . . . füret zu dunkelfreier kenntnis. — Die vierheit der vollkommenen entlassungen . . . füret zum verlassen aller unheilvollen und zur erfüllung mit allen heilvollen bestimmungen; die vierfache weise der wunderkraft . . . füret zu körpers- und geistesgewandtheit. — Vertrauensvermögen . . . füret zur unabhängigkeit von fremder leitung; der wirksamkeit vermögen . . . füret zur kenntnis trefflicher entschließung; gedächtnisvermögen . . . füret zu guter tat tätigkeit; der sammlung vermögen . . . füret zur befreiung des geistes; der weisheit vermögen . . . füret zum bewufstsein eines deutlichen einblicks. — Vertrauenskraft . . . füret zur überwindung von Mâras (des bösen feindes) gewalt; der wirksamkeit kraft . . . füret zur nichtablenkung (vom gefassten entschlufs); gedächtniskraft . . . füret zur uneingeschränktheit; der sammlung kraft . . . füret zum aufgeben alles schwankens; der weisheit kraft . . . füret zur unverstörtheit (der geistestätigkeit). — Gedächtnis, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zur erkenntnis des gesetzes in seiner echten beschaffenheit; gesetzesforschung, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zur vollen gewär des ganzen gesetzes; wirksamkeit, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zu herrlichem verständnis; freudigkeit, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zu hingebender betrachtung; zutrauen, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zu vorgesetzter tat vollbringen; sammlung, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zum gewaren der gleichheit (aller wesen); hinwegsehen, als stufe der höchsten erleuchtung . . . füret zur verachtung jeglichen erstehens. — Rechte ansicht . . . füret zum beschreiten der rechtmäßigkeit; rechter entschlufs . . . füret zum aufgeben aller wal, allen wechsels und aller unschlüssigkeit; rechtes wort . . . füret zum gewaren der gleichmäßigkeit aller silben, laute und schälle, von rede ruf und wiederhall; rechte verrichtung . . . füret zum nichtreifen von untaten; rechter lebensunterhalt . . . füret zur auflösung aller

(weitern) wünsche; rechte anstrengung . . . füret zum hinkommen ans andere ufer; rechtes gedächtnis . . . füret zum im sinne behalten des nicht zu vergessenden; rechte sammlung . . . füret zum erlangen der sammlung eines unerschütterlichen geistes. — Der Bôdhi gedanke . . . füret zur ungetrenntheit des Drei-kleinodien-vereins; nachsinnen . . . füret zum nichtbegeren des geringen farzeugs; eifriges nachsinnen . . . füret zum empfange des erhabenen Buddhagesetzes; ausübung . . . füret zu des ganzen heilsgesetzes erfüllung. — Geben, als tugend des jenseits . . . füret zur hellen lauterkeit der merkmale und nebenkennzeichen des Buddhagebiets, zur vollen reife eines selbstsüchtigen wesens; sitte, als tugend des jenseits . . . füret zur überwindung alles unheils und aller gefar, zur vollen reife eines schlecht gesitteten wesens; ausdauer, als tugend des jenseits . . . füret zum aufgeben aller bosheit, hartnäckigkeit und schlechtigkeit, von dünkel, stolz und hochmutsrausch, zur vollen reife eines mit schlimmen gedanken erfüllten wesens; wirksamkeit, als tugend des jenseits . . . füret zum hervorbringen aller in den wurzeln des heils ruhenden bestimmungen, zur vollen reife eines trägen wesens; beschauung, als tugend des jenseits . . . füret zu aller kenntnis und höheren kenntnis entstehen, zur vollen reife eines mit zerstreutem geiste erfüllten wesens; weisheit, als tugend des jenseits . . . füret zum aufgeben von unwissenheit und betörtheit, dunkel und verfinsterung, falschen annamen und ansichten, zur vollen reife eines mit schlechter weisheit begabten wesens. — Geschicklichkeit des verfarens . . . füret zur aufweisung des frommen wandelspfades den wesen, wie es diesen zusagt, von allen Buddhagesetzen keines hinweg zu lassen. — Die vierfache regel des einvernemens . . . füret zu (freundlichem) einvernemen mit den wesen, aus erlangter erleuchtung zu vollem einblick in das gesetz; die volle reife der wesen . . . füret zu um nicht eigenes glück bekümmerter unermüdlichkeit; das gute gesetz in die hand nemen . . . füret zur beseitigung von aller wesen elend. — Frommer verdienste vorrat . . . füret zu aller wesen lebensunterhalt; kenntnisvorrat . . . füret zu der zehen kräfte vollem gewär; gemütsruhevorrat . . . füret zum erlangen von eines Tathâgata sammlung; vorrat an scharfsicht . . . füret zum empfange des augenlichts der weisheit. — Der genauern verständnisse eintreten . . . füret zum erlangen des gesetzesauges; der zufluchtstätten eintreten . . . füret zur vollen lauterkeit des Buddhaauges. — Empfang der gedächtnisformeln . . . füret zum behalten der ganzen Buddhaverkündigung; der höheren einsicht empfang . . . füret zur befriedigung aller wesen ob der guten verkündigung. — Geduldiges abwarten der günstigen bestimmung . . . füret zu günstigem verhalten gegenüber allen Buddha-bestimmungen; geduldiges abwarten noch unerstandener bestimmung . . . füret zum empfange einer enthüllung. —

Der nicht-umker gebiet . . . füret zur vollen gewär aller Buddhabestimmung; kenntnis des übertritts von gebiet zu gebiet . . . füret zur einweihung in des alles kennenden kenntnis. — Der einweihung land . . . füret zum hinabfaren und durch geburt hervorgehen, zu schwerer werke ausübung, zum hinschreiten gen Bôdhimaṇḍa, zu des Mâra bewältigung, zu der Bôdhi erweckung, zu des gesetzrades drehen und zum erschauen des hohen vollkommenen Nirvâṇa. —

Dieß, vererte, die hundert und acht lichten pforten des gesetzes, wie sie unverweigerlich durch den Bôdhisattva zur zeit und stunde seiner hinabfart in der götterversammlung sollen geoffenbart werden". [54]

In dieser götterversammlung nun aber, Bhixu, darin der verlauf der lichten pforten des gesetzes durch den Bôdhisattva aufgezeigt ward, gieng vier und achtzig tausend göttersönen der höchsten vollkommenen erleuchtung geist auf. Und zwei und dreißig tausend göttersönen ward ob früherer vorbereitung tat der unerstandenen bestimmungen erwartung zu teil; und sechs und dreißig tausend göttlichen myriaden von göttersönen zu den bestimmungen die reine ungetrübte lauterkeit des gesetzesauges. — Ueberall hin aber ward der Tushita liebliche wonung bis zu den knien mit himmlischen blüten überdeckt.

Alsdann, Bhixu, sprach der Bôdhisattva in dieser stunde zu noch höherem maße von freude für diese götterversammlung folgende Gâthâ:

Da aus der Tushita wonstatt 1
sich wandt', der fürer dort war, Purusha-Siṁha,
Anweiset er die himmlischen:
„Lasset faren — so sprach er — jeglichen (sinnes-)rausch! [55]

Was gebürend immer lust heißt, 2
göttliche, in der sel' empfundne, wonnigliche,
All edler tat ist sie erwirkt,
ist, hört, die frucht stets von selbigem tun.

Drum eurer tat bedacht seid, 3
wenn sonder früheres verdienst ir hier leidet:
Dafs nicht ferner in gefar ir kommt,
wo jammer, unheil und qual herrschet.

Ja, dieß gesetz, so ir vernamt, 4
da ererbietig ir zu mir herankamt:
Darauf williglich eingeh'nd,
erlangt ir sicheres unendliches glück! [56]

Denn vergänglich ist sinnlich gelüst, 5
on' dauer zumal und one halt und bestand,
Blendwerk gleichend und trugbild,
hin schwindend wie schaum und wie' blitzstral.

Noch der sinnlichen lüste gewär 6
stillet den durst, wie von salzwasser ein trunk nicht;
Nur weise gesättiget sind,
wer hochstehend ist und edel und erhaben.

Gleicht nicht der hüpfenden meerswell', 7
so tanz wie spiel und mit Apsarsen das vergnügen;
Mit einander ir trauter verker,
nicht wie eil' zu der liebe lust frönen? —

Nicht wer fromm wirkt hat gefärt da, 8
nicht freunde, nicht verwandte da noch wol anhang,
Dafs er andrer denn trefflicher tat
sich gesellt', in gemeinschaft ir nachgieng.

Darum denn vereinet und zusammt, 9
freundlich einander zugesinnt und wolwollend
Wandelt des gesetzes ban ir,
den redlich wandelnden betrifft kein leid. [57]

Und des Buddha eingedenk seid, 10
des gesetzes, der heil'gen gemeinschaft, wol bedachtsam;
Ler' hegend und sitte und gab'
mit geduld angetan und voll sanftmut.

Schmerz, was vergänglich, was selbstlos — 11
drauf hinblickt, wie von ursprung diese gesetz'!
Haftend an ur- und mitursach,
so wandeln onmächtig die betörten.

Was von höherer macht an mir auch 12
ir schauet, was von glanz und kenntnisvorzügen:
All edlen tuns erfolg ist's,
von sitt', von lere und bedachtsamkeit.

Nemet denn an mir ein vorbild 13
zur sitt', zur ler' und zur bedachtsamkeit
Zu gab', einhalt und selbstzwang,
um der wesen, der lieb' und freundschaft will'n.

Denn mit rede, stimm' und sprachlaut 14
vermögt ir nimmer das gesetze zu erfüllen:
Geht eifrigen strebens ans werk,
und so wie ir redet so auch handelt!

Auch gar nicht auf andre hinblick, 15
auf euch selbst habt acht in ständger anstrengung;
Nicht ein jeder, der tat, auch empfängt,
noch one tat auch wird die vollendung. [58]

Seid eingedenk der vorzeit, 16
des leides, im Saṁsâra lange durch erfaren;
Nicht zufriedenheit, warlich, noch ruh
gelanget, wo trügerisches waltet.

Drum ergreift den augenblick wol, 17
den freund, die passende gelegenheit und wonstatt,
Und die trefflichste ler im gesetz;
und dämpfet begierd' anfangs und das elend!

On' stolz, dünkel und hoffart, 18
geraden worts stets und schlicht und rechtschaffen,
Unverwandt zum Nirvâṇa den schritt
hin lenket, zu des pfades lichthöhen!

Irrsal, trübung und finsternis, 19
allzumal mit der weisheit fackel sie verscheuchet;
Und voll reue der bosheit schling
zerreißt sie mit dem blitze der erkenntnis!

Doch wozu noch red' ich wol viel 20
vom gesetze so euch zum heile ja bestellet:
Denn nicht hier wol mögt ir bestehn,
da dort nicht unerfüllet das gesetz bleibt. [59]

Wann die erweckung erlangt wird, 21
und hernieder in nectarströmen das gesetz kommt:
Dann wieder mit lauterem geist
naht, das vortreffliche gesetz zu empfah'n! [60]

So im Lalita-Vistara, die lichten pforten des gesetzes genannt, der vierte verlauf.

Fünfter Lection Anfang.

Der aufbruch aus dem Tushitahimmel. — Beruf. Klage der Tushita. Einsetzung des Mâitrêya. — Unter welcher gestalt der Bôdhisattva hinab fârt. — Die acht vorzeichen. — Mâyâ-Dêvî erscheint vor dem kônig. Ir verlangen und dessen gewâr. — Götterrat zur geleitung des Bôdhisattva. — Apsaras kommen die Mâyâ zu schauen. — Abermals götterrat mit spiel und gesang. — Hinabfart. Die erde erbebt. Alle wesen sind glücklich. — Preisgesang.

Also, Bhixu, belerte der Bôdhisattva diese große versammlung der götter mit jenen sangstrophen in betreff des gesetzes, redete inen zu herzen, ermutigte und ermunterte sie, mante sie zur geduld und sprach begrüßend sodann zu dieser glückbringenden götterversammlung: Gehen werde ich, vererte, gen Jambudvîpa; denn durch mich, der ich dem Bôdhisattvawandel bisher nachgefolget, sind die wesen einzuladen mit den vier arten des einvernemens, inen gabe, freundliche rede, des nutzens erwerb und gleichmäßigen nutzens gewär entbietend. Ungeziemend würde dieß, vererte, mir sein und nicht tatbedachte erkenntlichkeit, wenn ich nunmer nicht zur höchsten vollkommenen Bôdhi mich wollte erheben. [61]

Doch die göttersöne der Tushitagemeinschaft umfassten weinend darauf des Bôdhisattva füße und sagten: Fürwar, o edler Purusha, diese liebliche wonung der Tushita wird, von dir verlassen, nicht mer glänzend sein! — Aber es sagte darauf der Bôdhisattva zu der großen götterversammlung: Hier Mâitrêya, der Bôdhisattva, wird euch das gesetz aufweisen! Indem (den Bôdhisattva Mâitrêya in die nachfolgerwürde einsetzend) nam der Bôdhisattva von seinem eigenen haupte tiara und diadem und legte sie auf das haupt des Bôdhisattva Mâitrêya (und sprach also): „Nach mir wirst du, edler Purusha, zur höchsten vollkommenen Bôdhi erwecket werden". [62]

Nachdem der Bôdhisattva also den Bôdhisattva Mâitrêya in der Tushita wonung (zu seinem nachfolger) eingesetzt, wandte er sich wiederum zu dieser großen götterversammlung: Unter welcher gestalt mag ich, vererte, in den mutterschoß eingehen? — Da sagten einige: Vererte, unter Mânava-, eines menschensones gestalt; andere sagten: unter des

Çakra gestalt; andere sagten: unter des Brahma gestalt; andere sagten: unter eines Mahârâja gestalt; andere sagten: unter des Vâiçravaṇa gestalt; andere sagten: unter Gandharva-gestalt; andere sagten: unter Kinnara-gestalt; andere sagten: unter Mahôraga-, eines schlangendämons gestalt; andere sagten: unter Mahêçvara-gestalt; andere sagten: unter Candra-, des mondes gestalt; andere sagten: unter Sûrya-, des sonnengottes gestalt; andre sagten: unter Garuḍa-, des flammenvogels gestalt. — Da war Ugratêjas, „von wuchtiger schneide", wie er hieß, einer der göttersöne aus der Brahmakörperschaft, seiner frühern geburt nach aus einem Ṛishi hervor gegangen, unverwandt der höhern vollkommenen erleuchtung zugekert; der sagte also: Wie aus der lesung der lieder und sprüche in den Vêdabüchern der Brâhmaṇa es sich ergibt, in solcher gestalt mufs der Bôdhisattva in seiner mutter schoß eingehen. Dieß aber, welches ist sie? „Ein elephant von hochedlem ansehn, ein sechshauer, wie mit goldenem flechtwerk angetan, schön glänzend, schön gerötet das haupt, hervor gehoben und herab fallend in seiner erscheinung, majestätisch" — dieß, wie ich vernommen; und der Bôdhisattva, wenn er also die gestalt aus dem ausspruch eines der Brâhmaṇa Vêdabücher nach irem waren wesen kundigen abgeleget, werde er zukünftig demnach der zwei und dreißig merkmale teilhaft sein. [63]

So dann, Bhixu, die zeit seiner geburt erblickend, ließ der Bôdhisattva, da er in der Tushita lieblichen wonung noch verweilte, in dem hause des königs Çuddhôdana acht vorzeichen sich erweisen.[1] Und zwar was für acht? diese, wie folgt.

Frei von unkraut und gestrüppe, von dornen, sand und gerölle, one schmutz, wol besprenget und wol gesäubert, nicht wirr durchweht, von dunkel und staube frei, und frei von bremsen, stechfliegen, wespen, heuschrecken und ringelschlangen, voller blumen, glatt wie die fläche der hand sich zeigend war dieses haus da stehend; dieß erschien als erstes vorzeichen.

Und die auf dem Himavant wonen, dem könig der berge, die patragupta (oder fittigschirmer), papageien und dohlen, die kôkila, flamingo, meradler, pfauen, fuchsenten, kunâla und kalaviṅka, fasanen und andere bunte und glänzende vögel mit anmutiger und lieblicher stimme, weißagevögel, in ganzen scharen kamen sie, stellten sich auf des königs Çuddhôdana haus, auf die terrassen und zinnen, bögen und fenster, erker, gallerien und palastdächer, und erhuben erfreut, lust und wonne bezeigend, ein jeglicher sein eigenes gezwitscher; solches erschien als zweites vorzeichen.

Und die in des königs Çuddhôdana lustgarten und in den lusthainen und wäldern befindlichen verschiedenen blüten- und frucht-

bäume, in verschiedener jareszeit zeitig, sie alle wurden mit einem voll blüten und blumen versehen; dieß erschien als drittes vorzeichen.

Und die teiche des königs Çuddhôdana, die zum genusse dienenden gewässer, diese und jene alle wurden mit wagenradgroßen, mit vielen kôṭi, myriaden und hunderttausendblättrigen Lotus überdeckt; dieß erschien als viertes vorzeichen.

Und die in des königs Çuddhôdana hause befindlichen speisekammern mit butter, oel, honig, zuckersaft und stangen, obwol im gebrauche waren sie doch nicht in abname begriffen, sondern beständig ganz voll sich zeigend; dieß erschien als fünftes vorzeichen.

Und die in des königs Çuddhôdana hause, in dessen innern, im großen frauenpalaste befindlichen pauken, tamburinen und trommeln, die flöten, lauten und schalmeien und harfen, die zymbeln und fernern musikalischen geräte, sie alle gaben von selbst, ja unangerüret anmutigen klang; dieß erschien als sechstes vorzeichen.

Und die in des königs Çuddhôdana hause, in dessen innern befindlichen gefäße mit gold und silber, mit edelsteinen, perlen, smaragden, muscheln, krystallen und korallen und andern kostbarkeiten, sie alle insgesammt stralten geöffnet, klar und lauter und ganz voll in lichtem glanz; dieß erschien als siebentes vorzeichen.

Mit klarer und lauterer, mond und sonne verdunkelnder helle, die in körper und geist erregtheit erzeuget, ward das haus von allen seiten rings erhellet; dieß erschien als achtes vorzeichen. [64]

Mâyâ-Dêvî aber hatte sich gebadet und ire glieder gesalbt, mannigfachen zierat um ire arme befestigt, und in irem besten, ganz feinem, schön blauem gewande, von freude und wonne und heiterkeit ergriffen, geleitet und umgeben von den zehen tausenden irer frauen, schritt sie hin in die nähe des königs Çuddhôdana zu seinem vergnügungspalast voll des spiels und gesanges, da er des glückes genofs, setzte zu seiner rechten seite sich nieder auf einen prachtsitz, der mit kostbarem flechtwerk belegt war, und holden antlitzes, one verziehen der brauen und mit lächelndem munde sprach sie zum könige Çuddhôdana in folgenden Gâthâweisen:

Heil dir, erhöre mich, o könig und erdenhüter, 1
die flehend heute ich mich nah', und gewär mir gnade!
Was zu wollen schon mir das gemüte und herz so froh macht,
das hör' von mir, und sei im herzen erfreut und munter. [65]

Aufnemen möcht ich, o herr, fromm gelübd' und fasten, 2
anbetung üben und feier, der welt zu liebe;
Denn was lebet nimmer zu verletzen und rein gesinnt stets,
gunst tue gleich wie an dem eigenen selbst ich andern.

On' diebsgedanken in der sel', von begierd' und rausch frei 3
will, mein gebieter, ich nicht eitel gelüsten nachgehn,
Will warheitstreu und unverräterisch und sonder barschheit,
unsauberm, nichtigem geschwätz nicht gesellt einher gehn.

Bosheit entlassend und verschulden und stolz und irrwan, 4
neidlos zumal und mit dem eigenen glück zufrieden,
Ganz recht verfarend, nicht mit hintergedank noch schelsucht:
so zehnfach heilsamen werks will den pfad ich wandeln. [66]

Noch auch du, o herrscher, mir der liebe verlangen stelle, 5
der gelübde frommer pflicht ergebnen, der streng verwarten;
Noch bei dir, o könig, auf die dauer unedles aufkomm':
drum verwill'ge gern mir das fromme gelübd' und fasten! —

Dieß mein verlangen — dafs o könig du bald darauf eingiengst — 6
„In der höh' des sommerpalastes, wo still der schwan zieht,
Da ständig möcht' ich von gespielen umringt mich glücks freu'n,
auf weichem, blumigem gelager voll süßen dufthauchs.

Und nicht panzer tragende männer noch knappen sei'n mir, 7
nicht gemeine frauen zu geleite und dienst bestellet,
Noch misfäll'ge formen um mich her, noch gerüch' und schälle
denn erwünschte, liebliche nur möcht' ich empfahn, nur wolklang.

Gib die freiheit allen so in kerker und banden schmachten, 8
und die hab sich wälen, die männer, sie mache reich gar;
Kleid, speis' und trank und rofs und rädergespann und farzeug
spend sieben tage, auf dafs glücklich dann alle welt sei.

Noch auch streit und hader und erzürnete rede seien — 9
liebreich einander und zur milde gesinnt und freundschaft
In der stadt hier alle, so die männer, die frau'n und kinder:
dafs sie gleich im Nandana die götter zusammt vergnügt sei'n.

Nicht die schergen königlicher macht noch gewalt und strenge, 10
nicht von druck und drange die bedrohung wol gar und züchtigung:
Wie all besänftigten gemüts und voll lieb und freundschaft,
sieh, herr, die menschen, dein volk, wie ein einzig kind an"!

Und der könig drauf, da er die rede vernommen hatte, 11
sprach hoch erfreut: Es sei das alles nach deinem wunsche!
Drum verlange nur, wie es im eigenen sinn dich gut dünkt,
was du heischst, dir lieb ist, ja, das alles will ich gewären! [67]

Anweisend aber sein gefolge der könige bester: 12
auf schönster höhe des palastes (so sprach er) bereitet wolstand,
Prachtfüll' von blumen mit den köstlichsten wolgerüchen,
und im schmuck der flaggen und der schirme der palmen gruppen.

Kriegshelden zwanzig mal tausend im bunten harnisch, 13
wurfspieße fürend und geschosse und sper und lanze,
Lasst rings umfriedigen der schwäne gefäll'ges rauschen;
auf dafs ungefärdet die herrin, bewacht ir mitleid.

Doch wenn göttermädchen dann gleich in der frauen mitten 14
sie den leib gebadet und gesalbt und mit zierd bekleidet:
Bei der Tûrya tausendfachem schall und der stimmen wolklang
steig' eine göttin, als der himmlischen braut sie aufwärts.

Und, dess säulen funkelnden geschmeides gar reich verzieret, 15
auf buntem, blumigem gelager, voll reiz gebettet:
Da ruhend löse ir diadem sie von juwel und perlen,
gleich wie im Miçrakâhaine, die here jungfrau. [68]

Indessen, Bhixu, kamen die vier Mahârâja, und Çakra, der götter fürst (Indra) und Suyâma, der götterson, und Santushita, der götterson, und Sunirmita und Paranirmita-Vaçavartin, auch Sârthavâha, der Màrason, dann Brahman, der mächtigen herr, und Brahmôttara, der Purôhita, und Subrahman, der Purôhita, und Prabhâvyûha und Âbhâsvara, die Mahêçvara, welche die lauteren himmelswonungen teilen, und Nishṭâgata und Akanishṭa, diese und andere und manche hunderttausende von göttern, [69] sie kamen zusammen und sprachen also die einen zu den andern: Unpassend wäre dieß, vererte, von uns und unerkenntlichkeit, so wir einzig allein und ungeleitet den Bôdhisattva entließen; wer von uns, vererte, vermag dem Bôdhisattva, da er hinab schreitet, im mutterschoße verweilet, geburt und jugend auf erden hat, seine knabenspiele treibt, in den gemächern der frauen iren schauspielen zusieht, zu schwerer werkübung dann hinaus ziehet, dem Bôdhimaṇḍa zugeht, den Màra bewältigt, zur Buddhawürde dann erweckt wird, das gesetzesrad dreht, bis hin zum Mahâ-Parinirvâṇa — wer vermag im — ständig vereint nachzufolgen mit ergebener gesinnung, mit liebender, freundlicher gesinnung, mit einer gesinnung des wolwollens und sanfter güte? —

Zur selben stunde sprachen sie die folgenden Gâthâstrophen:

Wer wol vermag den mit der edlen gestalt 1
zu geleiten ständig und stets freudigen sinns;
Wer heil'gen feuers g'nug und rumes und rats,
dafs er selbst begerete geleiter zu sein? [70]

Wem sonst erwünschet in der Dreißiger verließ 2
sich beständig himmlischer vergnügen erfreu'n,
Mit der nymphen schönsten da der liebe genufs:
er geleit' den Mondes-ungetrübeten-schein!

Ja (so wünschet) im glanze des Miçrakâhains 3
in der götterburg sich an dem reichtum zu freu'n,
An der blütenfülle, wie mit goldstaub besät:
er geleit' den Träger-ungetrübeten-strals!

Auf lichtem wagen so vergnügen begert 4
mit der sonnengöttin in Nandanas lust,
In dem blütenlaube des Mandâravabaums:
er geleite in, den erhabenen Geist!

Ob in Yâmas himmel er nun herrschaft sich heischt, 5
ob regierung wolle in der Tushita reich,
Wol in aller welt sich die verehrung allein:
er geleite in, den Unendlichen-rums!

So sich wünschet im prächtigen Nirmitareich, 6
in der götterwonung Vaçavartins zu freun,
Ja, im herzen ganz sich der liebe genufs:
er geleite in, Den-von-der-tüchtigsten-art!

Auch schlechtgesinnet ist Mahêçvara nicht, 7
der in aller weis' vollkommener herrlichkeit,
Der vollkomm'ner herrschaft als Kâma regiert:
auch er verein' sich mit dem Wirker-des-heils!

Doch hinaus zu treten aus dem Kâmagebiet 8
und im Brahmareiche so zu wonen gewillt,
In der würd' der vier von unermefslichem glanz:
auch der nun folge dem erhabenen Geist! [71]

Wess gedanke aber bei den menschen verweilt, 9
in des Cakravartin so gar weitem gebiet:
Der an schätzen füll' gibt und gesichertes glück —
er geleit' den Träger-so-gar-reichen-verdiensts!

Ja, ein erdenherrscher von ser edler geburt, 10
in der überfülle von vermögen und erwerb,
Dess gefolg' sind scharen des geschlagenen feinds:
auch er verein' sich mit dem Wirker-des-heils!

Schönheit, besitztum und der herrschaft gewalt, 11
rum, ere, mächtigkeit und tüchtigkeit,
Was das wort erreichet und die stimme erfasst:
zu dem Brahmaherrn sei es gewandt, mit bedacht!

So jedoch nicht göttliches noch menschliches nur, 12
in der dreiwelt suchen nach vollkommenem glück,
In beschauung glück und im verständnisse glück:
dem Gesetzesherrn sei sich vereinend ir gang!

Ja, von leidenschaft und von verschulden befreit, 13
so dem elend wünschet sich entronnen zu sehn,
Im gemüte frieden und beruhigung und ruh:
dem Bezämten-willens sei er folgend geschwind!

Und so lere wünschet, des Pratyêka geschick, 14
mit des alles kennenden kenntnis sich erfüllt,
Sich der zehen kräfte, wie ein löwe, zu erfreun:
dafs dem Meer-der-tüchtigkeit er folg' mit bedacht!

So des unheils pfade woll'n gelichtet erschaun, 15
sich zum heil erschließen des sechsganges ban,
Achtstuf'gen weges wol entsprechenden gang:
dafs sie in geleiten, Der-zum-ziele-hin-fürt!

So zu er'n den Herrlich-vollendeten wünscht, 16
das gesetz, dess kunde zum erbarmen gereicht,
Zu empfahn auch heiliger vereinigung wert:
er geleite in, Der-die-fülle-des-werts!

Von geburt und alter und von siechtum und tod, 17
aus Saṁsâras banden so befreiet sich wünscht,
Ganz lautern ganges bis ans ende zu wall'n:
anschließ' dem Lauteren-wesen er sich!

So in aller welt was beliebt und genem 18
und der schönsten tugenden die menge begert,
Ja, sich selbst und andere also zu befrein:
zu dem Liebend-blickenden er geh mit bedacht!

Was zur sitt', betrachtung und zur weisheit gehört, 19
gar schwer erschauet und wol schwer auch erreicht,
Wer solches wünschet, gern erlösung empfah't:
der folg' dem Könige-des-wissens geschwind!

Und so manche tugend von verschiedener art, 20
zu des glückes fürend und der seligkeit gewinn,
Ja, zu aller tugenden vollendung und füll':
er folg' dem Heilig-vollend'ten mit bedacht! [72]

Dieß wort vernemend kamen vier und achtzig tausend Catur Mahârâja-götter, hundert tausend Trayastriṁçat-, hundert tausend Yâma-, hundert tausend Tushita-, hundert tausend Nirmâṇarata-, hundert tausend Parinirmita-Vaçavartin-götter, sechszig tausende aus der Mârakörperschaft, auf ir früheres frommes wirken gestützt, acht und sechszig tausende von der Brahmakörperschaft, viele hundert tausende bis hinauf zu den Akanishṭa-göttern waren da zusammen kommend; auch andere mer aus östlicher, südlicher, westlicher und nördlicher himmelsgegend, viele hundert tausende von göttern waren da zusammen kommend; und die vornemsten göttersöne unter inen sprachen an diese große götterversammlung in (folgenden) Gâthâstrophen:

Wolauf, unsterbliche götterherrn, vernemt die rede 1
noch in dieser weise, wess natur auch und art ir sein mögt!
Hingebend Kâmas lust und weg von der Dhyâna wonne,
lasst im uns folgen, dem erhabenen, lautern wesen! [73]

Ja, zum mutterschoße der nun schreitet, dem hochbegabten, 2
erwürd'gen, vorzüglichen, im lasst uns vererung weihen!
Den verdienst wol schirmet, der weise, der schirm gewäret,
auf den das absehn zu erreichen uns freud' das herz schwellt.

Mit gesang und klingendem spiel, bei musikbegleitung 3
laut preisend tugenden und güte des tugendmeres,
Lasst freudig machen uns die götter und menschenkinder:
dafs sie inne werden und voll eifers im geist der Bôdhi!

Und voll blumen lasset auch des königes haus uns machen, 4
dafs es süßen duftes und agallochahauchs erfüllt sei;
Dess genießend götter sich ermuntern und menschenkinder,
und beglücket werden und von fieber befreit und krankheit!

Mit Mandàrablüten und dem schmuck des korallenbaumes, 5
mondgoldgezieret, dafs es weithin erglänzend stralet,
Voll blumen lasset auch Kapilas gefild uns machen,
zur vererung im, der aus lauterem verdienst hervor gieng!

Und so lang er dreifach unbeflecket im mutterschoß weilt, 6
bis geburt, bis alter, bis zum tod, der das end' bereitet,
So lange lasset uns ergebenen sinns in g'leiten:
dafs in diesem denken wir den hort des gedankens eren!

Doch gewinn, ja reichlichen für götter erschaun und menschen, 7
so heran in schreiten, wenn geboren, die sieben schritt' sehn,
Wenn von Çakra er und von den Brahman in meng' empfangen,
wenn in duft'gen wassern dann gebadet, das lautre wesen.

Und so lang als weltlichem getriebe sein wandel nachgeht, 8
im palast er wonet, obsiegend gelüst und sünde,
Dann hinaus er ziehet und dem reiche zumal entsaget:
so lange lasset uns ergebenen sinns im folgen!

Bis hinzu er geht zum Mahimaṇḍa, den baum (der erkenntnis) erfassend, 9
teilhaft der Bôdhi wird, wenn Màra, der feind, bewältigt,
Von der Brâhman' menge er ersucht das gesetzesrad dreht:
so lange lasset uns den Herrlich-vollendten eren!

Bis das Buddhawerk er vollbracht und der wesen scharen, 10
siegreich dreitausender myriaden zum heil gefüret,
Und Nirvàṇas pfad dann er zu seliger ruhe wandelt:
lasst hochgesinnet von dem Weisen uns all' nicht lassen! [74]

Also sprachen sie. — Unter den göttlichen jungfrauen, Bhixu, den herrscherinnen in der Kâmaregion, war indessen die ganze vollendung in der schönheit und gestalt des Bôdhisattva gesehen worden, und es geschah was folgt. Was — so sagten sie — wird doch die-

jenige für eine jungfrau sein, welche dieses vor allen liebliche und lautere wesen tragen soll? Und von neugierde ergriffen legten sie wunderherrliche kränze an, voll blütenduft, glanz und wolgeruch, legten sich schminken an, puder und gewänder, namen hinzu ir himmlisches geistiges selbst, und also in der stellung irer verdienste reife da stehend, entschwanden sie im selben augenblicke aus irer wonstatt im reiche der unsterblichen. Sie giengen aber in das gebiet von Kapila, den großen stadtbezirk, welchen gärten zu hundert tausenden schmücken, zu des königs Çuddhôdana haus, gen Dhṛitarâshṭra, den hohen palast, den göttersitz gleichen, und da in lang herab wallenden gewändern, mit lichtem ungetrübtem glanze angetan, und prächtigen zierat an den armen befestigt, indem sie mit dem einen finger auf die Mâyâ-Dêvî hinwiesen, die ihr kostbares lager bezogen, sprechen sie im luftraume, wo sie sich befinden, eine zur andern in (folgenden) Gâthâstrophen:

Her kamen aus der götter reich die jungfraun, 1
wonniger schön' da sie sahn den Bôdhisattva;
Hatte ja der gedanke sie getrieben:
wie doch wol mag die beglückte mutter aussehn? [75]

Blumen da allzumal und kränze tragend 2
gehn zu des königs palast sie voller neugier;
Dorten denn in der blüten schmuck und schminken
legen sie finger an finger fromm zum gruße.

Lang wallenden gewands, die formen fließend, 3
beugen den daumen der rechten sie zur handfläch',
Zeigen die auf dem lager ruht, die Mâyâ:
„Heil! nun erblickt sie die schönste aller frauen!

Möchten doch auch wol wir, wir andern nymphen 4
also vorzügliche wonn'ge schön' uns wünschen;
Diese da wir sie schaun, des königs gattin,
sehend von oben herab ir himmlisch wesen!

Trefflich ja ist sie, gleich der liebeslust selbst, 5
diese die mutter des edlen besten mannes,
Gleich wie ein fein gefäß zu kostbar'm kleinod,
also gefäß sie, die herrin, königin, göttin!

Seht, wie von der hand, des fußes sol' an 6
wonniglich glänzet ir leib, zum übermaß schön;
Nirgend ist was wie sie erschaun das aug' letzt,
größer entzücken gewärt für herz und sele!

Helle wie an dem himmelszelte das mondlicht 7
leuchtet ir antlitz, sind leuchtend ire glieder;
Ja, so wie unbefleckt die sonn', der mond glänzt,
also entstralet aus irem wesen lichtglanz.

Gleich auch wie in angeborner pracht das golderz 8
schimmert und scheinet der Dêvî farb' und ansehn;
Bienenartig das haupt umschwirrt ir harwuchs,
weich sind und triefend von dufte ire locken!

Augen hat sie der lotusknosp' vergleichbar, 9
zäne so blinkend wie sterne schein am himmel;
Schlank auch und wie ein bogen wölbt ir leib sich,
ja, und es hebt sich on' falt' die fleisch'ge hüfte!

Schenkel sind ir und wad' wie der ilfen rüssel 10
wol auch gerundet die knie und ebenmäßig,
Zierlich und zart gerötet händ' und füße —
warlich, nur sie ist die himmelsbraut, kein' andre!"

Mannigfach so betrachten sie die Dêvî, 11
sandten ir blumen und hielten heil'gen umgang:
„Lieblich ist sie und her des Jina mutter!"
sprachen's — und flugs zu der götter reich sie kerten. [76]

Aber in der regionen vier die Wächter, 12
vier an der zal, und die Çakra, Yâma, Nirmita,
Götter viel und in meng, Kumbhâṇḍa, Raxas,
Asurn, Mahôrag' zumal und Kinnar' riefen:

Auf denn zu des erhab'nen herrn geleite, 13
haltet dem trefflichen geist die wagenwacht nun!
Uebet doch nicht auf erden stolz verschulden,
nicht auch beleidigung übt an menschenkindern!

Wo sie ist in dem haus, die Màyâ-Dêvî, 14
rings da seid alle zugegen, sammt und sonders!
Und mit schwert, mit pfeil und bogen, sper und lanze
schaut von der höhe herab des himmelszeltes!

Freudvoll, da der hinabfart zeit sie einsahn, 15
gehen die götter sodann in Màyâ's nähe;
Dorten denn in der blüten schmuck und schminken
legen sie finger an finger fromm zum gruße:

„Senke, senk' dich hernieder, lautres wesen, 16
dieß ist, o lerer und meister, deine zeit jetzt!
Mitleid dann (nach der geburt) und erbarmen mög' — so flehn wir —
mit dem gesetze hier aller welt gewärt sein!" [77]

Hierauf denn, Bhixu, zur zeit der hinabker des Bôdhisattva begaben sich (aus östlicher himmelsgegend viele hundert tausende von Bôdhisattva, welche alle nur noch einer geburt unterworfen und im Tushitareiche der lieblichen wonungen teilhaft waren, dahin wo der Bôdhisattva weilte, demselben ire vererung dar zu bringen; und

es begaben sich) aus den göttern der Vier-Mahârâja-körperschaft vier und achtzig Apsarashunderttausende, desgleichen vier und achtzig hundert tausende von Apsaras aus der Trayastriñçat-, den Yâma-, Tushita-, Nirmâṇarati-, Paranirmita-Vaçavartin-göttern, mit allerhand musik, mit sang und klang — begaben sie sich — dahin, wo der Bôdhisattva weilte, demselben ire verehrung dar zu bringen. [78]

Sodann aber ließ der Bôdhisattva auf dem hohen söller seines palastes, angesichts aller götter und geister (Nâga), sich nieder auf den Çrîgarbha, den „schoß des glückes", den tronsitz, welcher aus seiner verdienste gesammtheit hervor gegangen, und umgeben von jenen Bôdhisattva, von der Dêva, Nâga, Yaxa myriaden und millionen hundert tausenden in seinem gefolge bricht er auf aus der lieblichen Tushitawonung. [79] — Wie aber der Bôdhisattva aufbrach, Bhixu, da entwand aus seinem körper sich der gestalt lichtglanz, daſs dieser dreitausendfacher großtausende weltenbereich also weit und breit und hoch aufsteigend mit einem scheine, so wie jener sich fort bewegte, der den himmlischen glanz übertrifft, ganz erfüllt ward. Sogar die Lokântarika, die zwischenweltlichen, voll qual über qual gebreitet, die dichten dunkel und finsternisse, wo die beiden, sonne und mond selbst, bei so großer kraft, bei so großer macht und so großer gerümter herrschergewalt, mit irem lichte licht, mit irer farbe farbe, mit irem feuer feuer nicht entzünden, weder erwärmen noch erleuchten; da die wesen, welche dort erstehen selbst ire eigenen ausgestreckten arme nicht schauen: da auch ward zur selben stunde sichtbares aufleuchten des großen aufsteigenden scheines; und die wesen, welche dort erstehen, von dem scheine erhellet, erschauten wol gleichmäßig eines deutlich das andere, erkannten wol eines das andere und sprachen also: Andere noch, ah, gewiſs! noch andere wesen sind hier erstanden, ah gewiſs! [80]

Doch dieser bereich der dreitausendfachen großtausende von welten erfur sechsfach wundererscheinung und achtzehnfach wunderzeichen; er zitterte, er erzitterte gewaltig, er erzitterte ganz und gar; er bebte, er erbebte heftig, er erbebte ganz und gar; er rüttelte, er rüttelte und schüttelte gewaltig, er rüttelte ganz und gar; er schwankte, er wankte und schwankte heftig, er schwankte überall; er drönte, er tönte und erdrönte heftig, er erdrönte überall; er krachte, er brüllte und erkrachte gewaltig, er erkrachte überall; an den enden senkte er sich, in der mitte hob er sich, er senkte sich in der mitte, hob sich an den enden; nach osten senkte er sich, nach westen hob er sich, hob sich nach osten, senkte sich nach westen; nach süden senkte er sich, hob sich nach norden, nach norden senkte er sich, hob sich nach süden. — Zu gleicher zeit wurden fröhliche und freudige, liebliche, erheiternde und erhebende, erquickende und wonnig-

lich beseligende, unersättliche behagende, nicht unangeneme und nicht erschreckende stimmen vernommen; nicht auch irgend einem wesen war in diesem augenblick verletzendes wehe oder beängstigung oder furcht oder entsetzen; nicht auch mer war von sonne und mond, von Brahma, Çakra und den welthütern in demselben augenblick der glanz ersichtlich; alle wesen, im höllen-, im tier- und Yamareich erstanden, waren im selben augenblick frei von (irem) leide, ganz freude geletzet; noch auch irgend ein wesen quälte leidenschaft wol oder hafs, betörtheit und eifersucht, oder misgunst oder anmaßung oder heuchelei, oder übermut oder ingrimm oder arglist oder brennender seelenschmerz: alle wesen waren in diesem augenblick zu liebe und freundschaft gesinnt, mit einander wie vater und mutter einig. Unberüret aber gaben göttliche und menschliche instrumente (tûrya), myraden millionen und hundert tausende, wol gefälligen schall. [81] Göttermyriaden (kôṭi), scharen von millionen und hunderttausenden halten und ziehen mit iren händen, schultern und köpfen den hohen palastwagen; und die hundert tausende von Apsarsen mit je irem eigenen tanz und spiel, vornen, hinten, links und rechts befindlich, lobpreisen den Bôdhisattva mit lautem spiel und gesang:

Dir, der einstens sich verdienste fromm erwarb, 1
dem entsprossen durch der zeiten länge heil,
Dir, dem aufgehellt der ew'gen warheit plan:
nahet heute sich vererung weit und breit! [82]

Dir, der einstens viel millionen kalpa durch 2
spend' an gattin und an son und tochter gabst;
Solchem wandel und so milder gab zum lon:
regnen blüten aus der höh' auf dich herab.

Gleich sie achtend wie dein eigen fleisch, o herr, 3
standst dem hunger du und durste lieb zur seit;
Solchem wandel und so milder gab zum lon:
reicht man speis dir auch und trank im Prêtareich.

Der du einstens viel millionen kalpa durch 4
sitten strenge und gelübde treu bewart;
Solchem wandel und der sittsamkeit zum lon:
höllenschrecken und gefar sind dir entfernt.

Der du einstens viel millionen kalpa durch 5
mit geduld ob der Nidâna kenntnis lagst;
Solchem wandel und geduld'gem fleiß zum lon:
sind dir götter nun und menschen hold gesinnt.

Der du einstens viel millionen kalpa durch 6
tatkraft übtest, ja, so hoch, so offenbar;
Solchem wandel und der tatkraft mut zum lon:
stattlich pranget wie in Mêru's pracht dein leib.

Der du einstens viel millionen kalpa durch 7
in beschauung dich versenkt ob elends harm;
Solchem wandel und beschauungswerk zum lon:
drängt dich fürder nicht das elend dieser welt.

Der du einstens viel millionen kalpa durch 8
weisheit pflegtest zur vernichtung alles harms;
Solchem wandel und der weisheit pfleg' zum lon:
leuchtet stralend in dem schönsten licht dein glanz. [83]

Liebgeharnischter bekämpfer du des leids, 9
aller wesen zur erbarmung ziehst du aus;
Voller freude du und gänzlich unbeirrt,
Brahmagewordener, Glücksel'ger, gruß sei dir!

Du der flammend in der weisheit licht erstralst 10
dunkel tilgend und verirrung all' und fel;
Auge, fürer des dreitausendweltenalls,
pfadverkündiger du, Muni, gruß sei dir!

Wunderkräfte bist du kundig, wol vertraut, 11
schaust die warheit, gibst vollendung höchsten guts;
Der du andre wie dich selbst hinüber setzt,
färmann, der du bist, Glücksel'ger, gruß sei dir!

Aller mittel bist du kundig, wol vertraut, 12
zeigst die folge, ja, noch nicht erfolgte folg';
Nach du wandelst dem gesetzesgang der welt:
nirgends ist doch in der welt was fest dich hielt'. [84]

Ir gewinn ist unbegreiflich hoch und groß, 13
deren auge dich und or herbei ersent;
Wie viel mer erst, wenn erfüllung sie empfahn,
reicher freude du und lust geboren wirst!

Ganz der Tushita behausung abgewandt, 14
so erscheinst du in der Jambudvipa stadt;
Leben dorten, millionen one zal,
wirst du wecken aus des elends bann und schlaf.

Reichtums fülle nun genießt und glück die stadt, 15
wo die götter millionenweis' geschart;
Wiederhall von der Apsarsen spiel und klang,
hört man süße melodien im königshaus.

Heil'ger würde doch erfüllt und frommen werks 16
prangt die fürstin da in höchster schönheit pracht;
Deren son hier in vollend'ter herrlichkeit
nun erscheinet der dreitausendwelt zum glück.

Noch auch ferner bei den leuten dieser stadt 17
schuld sich findet und begierd, nicht zank noch streit;
Freundlich werden all' gesinnt und achtungsvoll
um der würde des erhabnen mannes will'n.

Wachsend hebet sich des männerfürsten stamm, 18
haus und königlich geschlecht des erdenherrn;
Und Kapila, die berümte stadt, genießt
reichen köstlichen besitz in voller füll'.

Yaxa, Raxasa, Kumbhâṇḍa, Guhyaka, 19
Dêv' und Dânava, geschart mit Indra's gefolg',
So dem trefflichsten der männer wache stehn —
inen allen wird erlösung bald zu teil.

Lass verdienst auch, die wir, fürer, rum dir weihn, 20
uns erwerben in der lieb' und würden näh';
Reifen möchten zur erkenntnisfülle wir,
möchten bald wie du, o männer bester, sein![85]

So im Lalita-Vistara, aufbruch genannt, der fünfte verlauf.

Erklärungen.

1. Gruß (*Ôm namô* etc.) (S. 1.)

Buddhistische sowol als brahmanische werke heben an mit einer begrüßungsformel oder feierlichen anrufung, die hier wie sonst immer im religiösen wesen iren grund hat. Verfasser, schreiber oder leser eines buches üben als solche ein frommes, verdienstliches werk. Und durch die begrüßung oder anrufung wollen dieselben in die entsprechende andächtige stimmung sich versetzen, ire vererung gegen die betreffende persönlichkeit oder gottheit bezeugen und sich deren gunst und schutz erflehen.

Die begrüßung beginnt in indischen schriften durchweg mit Ôm, das ist „ein wort feierlicher bekräftigung und erfurchtsvoller anerkennung, dem sinne nach oft dem *ἀμήν* vergleichbar; im gottesdienst als ein heiliger ausruf viel gebraucht und beim beginn und schlufs der recitation heiliger schriften, sowie zum gruß ausgesprochen. Schon in den Upanishad (schriften zur erklärung der Vêda) erhält das wort einen mystischen character: es wird zum gegenstand einer religiösen betrachtung und vertiefung; nicht nur auf das ungeteilte wort, sondern auch auf die einzelnen bestandteile desselben, A, U und M werden die höchsten begriffe übertragen". (P.Wb. I. 1122; vgl. Benfey, Dict. 146.) Etymologisch ist die bildung und bedeutung des wortes noch nicht klar aufgehellt; es gilt als warscheinlich aus *avam (âum)* zusammen gezogen, „jenes", wie *tad* „das", welches das absolute, das Brahman bezeichnet.

Seine mystische heiligkeit, welche es bei den Brahmanen erhalten — mittel zur vereinigung mit jenem Brahman der Vêdântatheorie (Wilson, Vishṇu-Purâṇa, 273 ff.; Köppen, Religion des Buddha I. 62 nach Wuttke, Gesch. des Heidenthums II. 399) — hat sich auf Buddhatum und buddhistische schriften fortgepflanzt. Hier soll die buddhistische Trias, nämlich *Buddha, Dharma, Saṅgha,* das ist der Buddha, sein gesetz und seine heilige kirchengemeinschaft, die dreieinigkeit der so genannten drei kleinodien *(triratnam),* der reihe nach in den einzelnen lauten iren symbolischen ausdruck erhalten (symbol der zeugenden, der hervor bringenden oder frucht tragenden kraft, der aus beider vereinigung entsprossenen geburt sein, vgl. nach Hodgsons angaben Colebrooke, Transact. of the Roy. Soc., vol. II, part. 1; Schmidt, Ueber einige grundleren des Buddhaismus, Mém. de l'Ac. de St. Petersb., ser. VI, tom. I, 114 f.). — Nach Rájendralál Mittra (L. V. ed. Calc. 1853, I, 1) haben die Jaina sogar, nicht zufrieden damit das absolute wesen als ein ruhendes und überweltliches zu bezeichnen, zu *ôm* noch *êm* gebildet, als zeichen der (weiblichen) energie und wirkenden ursache im weltall. Sonst blieb es bei dem einen unbegriffenen als symbol alles unbegreiflichen, höchsten und heiligen.

In anbetracht der personen, an welche der gruß gerichtet ist — natürlich auch höchste und heiligste im Buddhatum — hier nur folgendes.

Buddha heißt „erwacht, erleuchtet, zu vollem lichten bewufstsein gelangt", als part. praet. pass. von der wurzelform *budh* (erwachen, merken, kennen) — bei den Buddhisten (P.Wb. V, 97): „einer, der durch die erkenntnis der warheit und durch gute werke zur vollständigen erlösung von den banden der existenz gelangt ist und vor seinem eingang ins Nirvàṇa (das selige nichtsein) die zu einer solchen erlösung fürenden leren der welt mitteilt". Der name Buddha (chin. *Foe theu,* kurz *Foe, Fo,* übersetzt *Kio* „der erleuchtete") ist also kein eigentlicher eigenname — daher mit Köppen (I, 90) stets „der Buddha" zu sagen — obwol er sich historisch nur auf den einen erleuchteten und erlöser, den „weisen" oder „helden" aus dem geschlechte der Çàkya, Çàkya-Muni oder Siṁha bezieht. Und wenn, wie es geschieht, merere, viele, ja unzälige Buddha angenommen werden, so ist dieß folge der buddhistischen speculation und speculativen weltanschauung. So wie nach dieser nämlich in einem weiten unaufhörlichen kreislaufe one anfang und one ende zallose weltalter *(kalpa)* rollen, darin unermessliche existenzen auf- und niederwogen, wandeln und wechseln, geboren und wieder geboren werden: so ist auch der Buddha nur einer in der reihe der vielen und unzäligen, die im voraus gegangen und nachzufolgen bestimmt sind. Nachdem „das gute gesetz" im laufe der zeiten und geschlechter in vergessenheit, und welt und atmende wesen in sünde und verschuldung geraten, da erscheint im regelmäßig wieder kerenden kalpa der wiederherstellung der erbarmungsvolle erlöser, welcher sich auf seinen hohen beruf durch ausdauer, opfer und tugenden in unzäligen wiedergeburten vorbereitet hat, als „allerherrlichst vollendeter Buddha, ein trefflich, zum heil kommender" *(Sugata)* und „eben so kommender oder gehender" *(Tathâgata)* wie seine vorgänger gegangen, das selbe ewige, unwandelbare und feste gesetz *(dharma)* verkündend, und in gleicher weise einen neuen verein von gläubigen und geistlichen anhängern *(saṅgha)* begründend. Die zal der so schon erschienenen Buddha begreift tausend und aber tausend millionen oder milliarden, so viel „wie der sand des Ganges" — die liebe für große zalen ist in der erwänten weltanschauung begründet — indess sind nur die letzten vorgänger, vier und zwanzig bei den südlichen, sechs bei den nördlichen Buddhisten, nach irem namen, leben etc. genau bekannt. In dem gegenwärtigen, guten weltalter *(bhadrakalpa)* sind von den fünf, welche in solchem erscheinen müssen, erst vier erschienen, der letzte ist Çàkyamuni, sein nachfolger wird noch erwartet (vgl. Köppen I, 310 ff.; 429 ff.).

Bôdhisattva (pâli: *Bôdhisatto;* chin. *Pu ti sa to,* verkürzt *Pu sa* oder *Phu sa;* tibet. *Ryang tschub*) bedeutet „einen dessen wesen *(sattva)* erweckung oder erleuchtung *(bôdhi)* ist", im buddhistischen sinne einen solchen, welcher die anwartschaft hat auf die höchste vollkommene erkenntnis, womit er die Buddhawürde erlangt, und besonders einen solchen, welcher im letzten stadium auf dem wege zu deren erlangung sich befindet (P.Wb. V, 127). — Es versteht sich demnach, dafs diese bedeutung in irem waren sinne nur wieder einzig und allein den historischen Buddha begreift, der eben so lange Bôdhisattva heißt, als im die stralenkrone der höchsten erkenntnis und würde noch nicht zu teil geworden. Und in der tat wissen die älteren überlieferungen (die so genannten einfachen Sûtra) auch nur wie von dem einen menschlichen Buddha so von dem einen und dem selben Bôdhisattva zu sagen (vgl. Burnouf, Introd. 110 f.; 476 ff.; 536 ff.; Köppen I, 422 f.). Hiermit aber hat sich die spätere buddhistische

speculation bei dem einen so wenig als bei dem andern begnügt. Und in gleicher weise und aus dem selben grunde wie beim Buddha, ist auch der begriff des Bôdhisattva erweitert und die zal der so genannten wesen ins unendliche gesteigert worden. Im weitern sinne sind Bôdhisattva nämlich gewesen oder geworden alle, die einmal zur Buddhawürde gelangt oder als „eben so gehende" dahin zu gelangen bestimmt sind. Endlich im weitesten sinne bezeichnet der name Bôdhisattva jeden candidaten dieser erkenntnis und würde, der dahin zu gelangen einmal den freien entschlufs gefafst, von einem îm einmal begegnenden, von îm vererten Buddha darin bestätigt und geweiht worden, gleichviel in welchem stadium seiner wanderung, auf welcher stufe hoher oder niedriger wiedergeburt er sich befinden mag: ire würde erscheint eine absolute, one die möglichkeit des rückschritts oder des abfalls (vgl. Burnouf, Intr. 466 ff.; Lotus 150 ff.). So ist es wieder gelungen, zallose welten und weltalter mit unzäligen Bôdhisattva zu bevölkern, rein phantastischen gebilden, Bôdhisattva Mahâsattva, das ist „große, erhabene wesen", die an rang alle andern überragen, an würde kaum einem Buddha nachstehen. Wie diese sind sie von unbegrenzter liebe und erbarmung, um derenwillen sie in irer stellung wol zu beharren wünschen und einzelne darin höchste vererung genießen (vgl. Wassiljew, Buddhismus 124). Ire eigentliche wonung ist der Tushita-himmel, „die liebliche götterregion der freude und befriedigung", eigentlich, so fern es die wonung des Buddha ist vor seiner letzten geburt und menschwerdung; doch können sie sich von da in beliebige andere weltregionen begeben, beliebige formen und gestalten annemen, sendungen und aufträge von dem einen zu dem andern Buddha vollziehen, doch stets scharenweise in ständiger begleitung desjenigen auftreten, welcher die welt und wesen zu erlösen kommt, um von îm leren und weisungen zu empfangen. — So viel vorab über diese wesen, welche am häufigsten in dieser und andern buddhistischen schriften genannt werden. Inen gilt, den Buddha und den Bôdhisattva, der erste und allgemeine gruß. — Die in der andern weiteren grußform noch genannten namen und wesen mögen einer ferneren erörterung und erklärung vorbehalten bleiben.

2. „Also ward von mir gehört" (*êvam mayâ çrutam.*) (S. 1.)

Die worte kennzeichnen die überlieferung. Sie sind selbst überlieferungsmäßig, und stehende eingangsformel in den kanonischen Sûtra der Buddhisten (vgl. auch Lotus init.). Ja, sogar der Buddha selbst soll in der anrede an seine jünger sich derselben bedient haben (Burnouf, Intr. 45). — Nachzufragen nach der person des wirklichen erzälers ist eben so unstatthaft als wenn ein buddhistischer commentator uns mit beziehung auf jene worte solchen namhaft macht (z. Ṛixa Bhagavati, Aryânanda, vgl. Calc. ausg. 2 n. 5; Intr. 462 f.). Gleichwol ist es nämlich traditionell Ânanda, der spricht, ein neffe und schüler des Çâkyamuni; er soll in derselben nacht geboren sein, da dieser zur höchsten Buddhawürde gelangte; und îm werden diejenigen buddhistischen schriften zugeteilt, die als Sûtra bekannt sind (Foucaux Rgya etc., II, 2 n. 4). Uebrigens kennen wir keinen verfasser dieses werkes, so wenig als von andern dergleichen heiligen schriften oder sammelwerken des altertums, bei denen nach der art irer abfassung und wie sie auf uns gekommen, wir auch gar nicht von einem solchen sondern höchstens von einem letzten sammler, bearbeiter oder redactor reden können.

3. Bhagavant (S. 1.)

heißt „gutbegabt, glücklich, glückselig; her, herrlich, als bezeichnung höherer und göttlicher wesen und heiliger personen“ (P.Wb. V, 173); pâli: *bhagavâ* (vgl. Childers, Dict. 80: „This word is generally used as an epithet or name of a Buddha, and in particular of Sakyamuni“); tibet: *btchom ldandas* („qui a été victorieux“ nach Foucaux das. Intr. XL). — Die benennung ist eine gewöhnlichste und eine der höchsten von den vielen des Buddha (vgl. Burnouf, Introd. 74 ff.; Köppen I, 91, wo von 58, in den verschiedenen sprachen an 12000, und einer handschr. tibet. tractat des Petersb. Mus. die rede ist, dessen titel die namen Buddhas auf 5453 angibt). Chinesisch wird *bhagavant* stets durch *shu lai* über- oder ersetzt, was *tathâgata* bedeutet (vgl. Wassilj., 234 n. 2, wonach der unterschied dieser beiden dahin zu bestimmen, dafs *bhagavant* den Buddha in seiner weltlichen laufban, *tathâgata* in seinem zustande nach dem Nirvâṇa bezeichnet. Anderes noch s. Lotus, 710 ff.; Append. Nr. X, § 4).

Wie die buddhistische terminologie durchgehends stammt auch diese bezeichnung aus brahmanischem oder vielmer vedischem sprachgebrauch. Vedisch wird dem Indra selbst (auch schon *bhagava*), dann dem Vischṇu, wie nachmals dem Çiva der titel beigelegt. Yâska (nach dem Vischṇu Pur., Wilson, 648) erklärt *bhagavant* als ausdruck der vererung eines höchsten wesens, für das keine andere benennung so zutrifft, seine individualität, allmacht und ursprünglichste schöpferkraft (ursache der ursachen aller dinge) zu bezeichnen. Nach îm kein gattungsname, soll das wort von einem gotte gebraucht „demselben weisheit, tatkraft, herrschaft, macht, rum one ende und fel“ beilegen, von einer andern (menschlichen) person „die kenntnis des ursprungs und endes und wandels aller dinge, wissenschaft und unwissenheit zu trennen“. Dem entspricht die etymologie, dafs *bhaga* die sechs eigenschaften „herrschaft, macht, rum, glanz, weisheit und gemütsruhe“, *va* „den elementaren geist“ (weltsele), darin alle wesen existieren und der in allen wesen existiert“ anzeigt (vgl. Calc. ausg. 3, n. 6). Bekanntlich ist *vant* (schwach *vat*, verkürzt *va*) lediglich ableitungssuffix, den besitz dessen anzeigend was das stammwort, hier *bhaga* (anteil, glück, herrlichkeit) bedeutet; und, beiläufig einmal bemerkt ist es nach meiner ansicht vorzüglicher, anstatt mit Burnouf, Weber, Köppen u. a. Bhagavat, wie Arhat, mit den herausgebern des Petersb. Wbs. Bhagavant, wie Arhant etc. zu setzen, als die starke, nicht bloß ursprünglichere sondern auch der deutschen sprachbildung besser zusagende form des wortes. Also ist Bhagavant der titel, welchen die Buddhisten vornemlich dem Buddha, in zweiter linie noch dem candidaten derselben würde, dem Bôdhisattva beilegen.

Auch die namen der im texte erwänten stätten, in welchen der Buddha verweilt, sind traditionell. Nach Burnouf (Intr. 22) beginnen auf zehn legenden je acht nach der formel: „Un jour le bienheureux se trouvait à Çrâvasti, à Djetavana, dans le jardin d'Ânâtha-Piṇdika“. — Der name Çrâvasti (pâli: *Sâvatthî-pura;* chin. *She wei* oder *Shi lo fa si ti;* tib. *Nyan-god*) verweist uns auf das linke Gangesufer, da nördlich vom heutigen Fyzabad „etwa zwei tagereisen von diesem und dem alten Ayôdhya (Aude) entfernt“, diese so genannte hauptstadt der Kôçala lag, residenz ires königs Prasenajit (singh. *Pasenadi;* chin. *Polo sse* oder *Po lo sina shi to;* tib. *Gsal rgyal*), des freundes und zeitgenossen Çâkyamunis.

Hier hatte der sage nach Anâthapiṇḍada oder Anâthapiṇḍika auch Sudatta genannt, „der reiche geber und almosenspender" von dem königsson Jêtar, „dem sieger", jenen herrlichen garten gekauft, Jêtavana, den Jêtar- oder siegerhain, und darin das kloster *(vihâra)* errichtet, in dem der „glückselig vollendete" gegen das ende seines lebens so gern verweilte. So viel scheint gewifs, dafs hier das erste und hauptquartier des Buddha, der mittelpunkt seiner erfolgreichen lertätigkeit gewesen, welche sich über die nächsten provinzen des Gangestales — „über das land der Kôçala, Magadha und Mithilâ, das heutige Aude, Süd- und Nordbehar" — erstreckte, indess die schüler oder jünger bereits von da auszogen, um „die lere des guten gesetzes" weiter und weiter zu verkünden. Vgl. Burnouf a. a. o., 20; 23 ff.; Köppen, I, 96 ff.; Ed. Calc. 4, n. 7.

4. Bhixu (S. 1.)

oder *bhikshu* — pâli: *bhikku;* chin. *pi kheu;* tib. *dge slong (gelong)* — bedeutet bettler, bei den Brahmanen einen solchen „in seinem vierten und letzten lebensstadium, da er sein haus und seine familie verlässt und von almosen lebt" (P.Wb. V, 279). Der name ist also wieder brahmanischem lebens- und sprachgebrauche entlehnt. Aus der zalreichen menge derer, die beides, den namen und die lebensweise sich erwält, warb oder zu solchen machte sich der Buddha die jünger und anhänger seiner lere (vgl. Burnouf, Intr. 275). Ire vereinigung und ir zusammenleben in oder neben so genannten Vihâra (erholungsplätze, tempel), wo sie namentlich den sommer zubrachten (Weber, Vorless. 265), ist die erste und älteste art klösterlicher einrichtung. Und da die aufname in einen buddhistischen convict und bettelorden one wal und qual, one rücksicht auf kaste, geburt und stellung geschah, so begreift es sich, wie diese durchgreifende und umwälzende reform der brahmanischen hierarchie gegenüber eine macht einsetzte, deren bekämpfung und nachmalige vertreibung aus Indien nur zu einer größeren und größesten befestigung und ausbreitung des Buddhatums gefürt hat.

Die uneingeschränkte aufname in den ordinierten geistlichen- und bettelstand, worauf der stolz und die macht des Buddhatums ruhte, ist demselben wesentlich erhalten geblieben. Nur wurden später sowol gegenüber der zulassung von physisch oder moralisch verderblichen elementen hemmende bestimmungen notwendig, als anderseits auch innerhalb der geschlossenen gemeinschaft der eigentlich nur aus geistlichen bestehenden buddhistischen kirche *(saṅgha)* stufen- und rangordnungen weiter ausgebildet. Uebrigens behielt immer jeder selbständige, unbescholtene und gesunde mensch zulafs zum noviciat, gleichviel wess alters oder geschlechts, denn neben den bettlern im mönchsgewande wurden auch bettlerinnen oder nonnen (*bhixuṇî* oder *dharmabhaginî* „schwestern im gesetz") bei allerdings mer unterwürfiger und strengerer ordensregel eingesetzt. — Schwerlich beruhte nun auf jenen ersten hab- und hauslosen Bhixu, deren ganzes besitztum das ordens- oder bettelgewand *(cîvara)*, der unerlässliche almosentopf *(pâtra)* mit dem wasserbecher *(uda-pâtra, kuṇḍika)* und der bettestab ausmachten, sicherlich, sage ich, beruhte auf diesen die ursprüngliche und älteste buddhistische gemeinde. Und nichts weniger als niederschlagend mochte es auf den stolz jedes mitglieds derselben wirken, wenn er den edlen königsson, „den siegreich vollendeten meister", selbst als ires gleichen, als Bhixu sah, wie denn in der tat ein solches

bekenntnis dem Buddha selbst in den mund gelegt wird. (Vgl. Vajra sûci des Açvaghôsha, Transact. of the As. soc. of Bengal III, 160 f.; Weber, Ac. vorless. 156, n. 1.)

Im originaltexte sind die vornemlich genannten Bhixu mit dem beinamen „der lebensvolle" *(âyushmant)* aufgefürt. Das beiwort, früher ein specielles attribut des Agni, wird nach singhalesischer anwendung als ausdruck der zärtlichkeit und liebe gegen jüngere und gleich stehende erklärt (vgl. Calc. ausg. 5, n. 9). Außerdem pflegen die Çrâvaka, das heißt die „zuhörer", die nächsten und ältesten schüler des Buddha mit demselben beinamen genannt zu werden, und die aufgefürten namen zeigen, daſs wir es hier mit solchen Bhixu, ersten und vornemsten jüngern des meisters zu tun haben. — So ist der zuletzt genannte Râhula oder Râhula bhadra als son des Buddha Çâkyamuni bekannt (vgl. Burnouf, Intr. 446; 535; Lot. 397 f.), der mit Ânanda, dem leiblichen vetter des letzteren (Intr. 205) in der einen und selben nacht geboren sein soll (vgl. Erkl. nr. 2); und Nanda ist der son des Prasênajit, königsson von Kôçala (Intr. 359), nach andern der bruder Çâkyamunis (Calc. ausg. 5, n. 12). Wie Ânanda nach dem tode seines lerers dessen aussprüche und reden, die Sûtra zusammen gestellt haben soll, und wie Upâli (sein name ist im texte nicht genannt) den Vinaya (moraldisciplin), so wird Kâçyapa, im texte auch „der große", Mahâkâçyapa, genannt, als aufsteller des Abhidharma (metaphysik) gerümt (Intr. 578 f.). Von Mâudgalyâyana (text: *Mahâ-M°*), der nach einer wanderung durch ganz Indien, um weisheit zu finden, seine zuflucht zum Buddha nam, erzält die legende ire wundergeschichten (As. Res. XX, 48 ff.; Köppen I, 498 ff.). Ebenso ist um hohe weisheit berümt dessen freund und nachbar Çâriputra, der son Tishyas, ein gelerter Brahmane aus Nâlandâ bei Râjagriha (Wassilj. 26 f.; 114). Pûrṇa heißt ein kaufmann aus Surpârika (Sippara), der von Çâkya selbst bekert nachmals einer seiner treuesten und gefeiertsten jünger ward; wegen seiner güte und geduld wird er vom meister gepriesen, ja sogar als zukünftiger Buddha bezeichnet. (Vgl. Intr. 132; 564; seine legende 237—75; Lot. 123; 488 f.; daselbst wird auch über Kâuṇḍinya und Kâtyâyana des näheren gehandelt.)

5. Bôdhisattvastellung (*bhûmi, bôdhisattva-bhûmi*). (S. 2.)

Was die „stellung", stelle, der boden, das territorium (vgl. P.Wb. V, 348 f., s. v. *bhûmi*) eines Bôdhisattva bedeutet, erhellt aus dem begriffe der „Buddhastellung" (*buddha-bhûmi*, das Buddha- oder der Bôdhi land, s. Calc. ausg. 8, n. 15, nach dem comment. der Ṛixa Bhagavati und Foucaux II, 3 f. nach dem Bkah hgyur, Mdo V, f. 596). — Es werden zehn (nach letzterem citat nur neun) s. g. territorien, böden oder stellungen aufgerechnet, auf deren höhe die vollkommenheit eines candidaten der Buddhawürde oder Bôdhisattva erreicht wird. Sie lassen sich etwa folgender maßen kurz und zu deutsch bezeichnen: 1) das territorium oder land der großen freude (über den besitz eines die welt oder das dasein überwindenden geistes); 2) der makellosigkeit; 3) des lichtes (in folge der eigenen beschauung und offenbarung); 4) des glanzes (von der flamme des verbrennenden verderbens und der erkenntnis); 5) der schweren überwindung (der leren und nötigen übungen); 6) der klarheit (in dem erkennen des einfachen, nicht zusammen gesetzten); 7) der weiten fernsicht (in folge wegfallender hemmung des ausblicks); 8) der un-

erschütterlichkeit (von fremdem einflufs und den übeln rings umher); 9) des guten verständnisses (der gesetze und irer lere); 10) der gesetzumwölkung (die welt der körper verhüllend und sie der beachtung entziehend). — Diesen zehn kann man one zwang diejenigen zehn bestimmungen zur seite setzen, welche unser text als eigenschaften des Bôdhisattva hervor hebt; sie erscheinen in wesentlicher übereinstimmung. Also: 1) Nur noch einer einzigen geburt (*êkajâti*) unterworfen sein, als character eines Bôdhisattva im engern sinne (vgl. o. s. 50)*). — 2) Erreichung der tugenden oder vollkommenheiten des jenseits (*pâramitâ*) d. h. solcher „die ans andere ufer füren" oder vielmehr zum jenseits der vollkommenheit und überweltlichen vollendung. Irer werden gemeiniglich die sechs: Almosen, spende, (*dâna*), sitte (*çîla*), geduld, ausdauer (*xânti*), tatkraft, energie (*vîrya*), beschaulichkeit, andacht (*dhyâna*) und weisheit (*prajñâ*), nach andern auch zehn, mit hinzuname von geschick (*upâya*), kraft (*bala*), umsicht (*praṇidhi*) und kenntnis (*jñâna*) angenommen. (Vgl. Hodgson, Illustr. of the Literat. and Relig. of the Buddhists 31 (Calc. ausg. 7. n. 15), ferner Burnouf, Intr. 463 f.; Lot. 544 ff. (Append. Nr. VII); Köppen I, 449; Wassilj., 123; noch andere werden P.Wb. IV, 670 genannt). 3) Sich höherer kenntnis (*abhijñâ*) vergnügen ist das spiel oder die macht im bereich übernatürlicher kräfte, deren die buddhistische systematik gewöhnlich fünf, auch sechs oder zehn auffürt, als kenntnis der verwandelungen, fähigkeit alles mit einem zu sehen, zu hören, wissen um die gedanken aller wesen, um ire früheren existenzen (vgl. Burnouf, Intr. 295; Lot., 520 f. Append. Nr. XIV; Köppen I, 411). In denselben bereich gehört auch was folgt 4) die höhere einsicht (*pratibhâna*), als eines der vier „genauen verständnisse" (*pratisaṁvid* vgl. P.Wb, IV, 982; 966; Lotus, 299; 840 f.; Köppen I, 409), sofern dieselbe nicht sowol auf die einfache als vielmer die verborgene natur und kraft der begriffe und worte geht. Speciell wird dann bei der nächst folgenden eigenschaft, 5) der übernatürlichen fähigkeit (*dhâraṇî*), die kraft magischer formeln bedeutet (vgl. Intr. 541 f.). Mitinbegriffen bereits unter die „zum jenseits fürenden" vollkommenheiten ist 6) die andächtige beschauung oder kurzweg andacht (*dhyâna*), womit hier nicht sowol der act als vielmer das resultat dieser bei den Buddhisten viel gerümten, exstatischen handlung gemeint sein kann, welche auf eine höchste (vierte) stufe in sich abgeschlossenen denkens und befriedigten seins bringt (vgl. Intr. 618; Lot. 347; 800; Append. Nr. XIII; Köppen I, 255 ff.; 450; 586 ff.). — Schon oben als ein allgemeines ist erwänt was folgt 7) das genaue verständnis (*pratisaṁvid*), und wie es seinem wortlaut nach auf „einzelnes", seinem inhalte nach auf einen tieferen, verborgenen sinn geht**). — 8) Die betrachtung, als eigenschaft besser gemütssammlung oder kurz (mit Köppen I, 586) sammlung (*samâdhi*), bei Burnouf als erstere „contemplation", als letztere stets „méditation" genannt, als im moralischen sinne (nach Clough) bedeu-

*) Râjendralâl Mittras übertragung (Calc. ausg., 6): „all linked together by unity of caste" halte ich für unrichtig und folge ungehöriger auffassung des betreffenden verbums (*pratibaddha;* vgl. *mṛtyu*° „dem tode unterworfen", PWb. V, 13).

**) Statt des unverständlichen „submissive to the lord of Bôdhisattvas" (*patisamyaṅnatin*) der Calc. ausg. will Foucaux (Étude p. 1) „gehörigen, vollkommenen gang" (*samyaṅgati*) verstehen, indess ich hier der lesart der Lond. hss. gefolgt bin.

tend „l'empire qu'on exerce sur soi-même, la possession *(sam-âdhâ)* de soi-même" (Lot. 799; vgl. das. 347; 519). — Es heißt dann 9) die willenskraft (*vaçitâ*): „die übernatürliche kraft, alles seinem willen zu unterwerfen" (P.Wb. VI. 822); daselbst werden (nach dem Vyutpatti, 24) zehn solcher kräfte aufgezält — lebens- *(âyurvaçitâ)*, geistes- *(citta°)*, zier- *(parishkâra°)*, werktätigkeits- *(karma°)*, zufalls- *(upapatti°)*, zutrauens- *(adhimukti°)*, gesetzes- *(dharma°)*, gebets- *(praṇidhâna°)*, glücks- *(rddhi°)*, und kenntniskraft *(jñâna°)* — welche zumal dem Bôdhisattva eignen. — Auch schon als zu den Pâramitâ gehörig ist genannt 10) die ausdauer oder geduld *(xânti)* — wenn wir hier nicht besser mit Hodgson „gemütsruhe" *(çânti)* setzen. — Nach jener kann der Bôdhisattva alles, auch alles unrecht, das îm angetan wird, mit gleichmut, ja freudig ertragen, sein selbst aufgeben in der hingabe an den „pfad" zum jenseits, von woher keine wiederker ist (vgl. Lot. 547; Köppen I, 313; Wassilj. 140). — Dieß also die zehn eigenschaften zur weitern kennzeichnung eines wesens, dessen träger in dieser und andern buddhistischen schriften fort und fort genannt und verherrlicht werden. Man wird one schwierigkeit die vorhin bedeutete innere übereinstimmung dieser eigenschaften mit den s. g. zehn territorien erkennen, und auch schon darum z. b. unter 7) „genaues verständnis" zu lesen vorziehen, insofern diese eigenschaft zu dem lande „der weiten fernsicht" stimmt. Sämmtliche eigenschaften und territorien stehen unter einem höheren und höchsten, da alles dunkel, verderben und verlangen aufgehört hat und das volle licht der Bôdhi (erkenntnis) leuchtet.

Nur acht von den begleitenden zwei und dreißig tausenden — die zal 32 ist auch sonst beliebt — werden namentlich hervor gehoben, darunter der zuerst genannte auch zugleich als im eigentlichsten oder engsten sinne Bôdhisattva erscheint, Mâitrêya, „der liebevolle", nämlich, der von dem meister im Tushitahimmel zu seinem nächsten nachfolger bestimmt ist und als gesalbter (messias) und zukünftiger erlöser hohe vererung genießt (vgl. Lot. 302; Wassilj. 126 u. a.). — Andere von den genannten namen begegnen auch sonst in buddh. schriften, wie Dharaṇîçvararâja (der erden herrscherkönig), Siṁhakêṭu (löwenpanier), nach Burnouf (Lot. 301) den dort erwänten Dharaṇîdhara und Siṁha zu identificieren. Gleiches wollte Burnouf für den hier Nityâyukta (stets ergeben) und den im eingang des Lotus unter andern genannten Nityôdyukta annemen (das. 302), was offenbar schwer zu entscheiden. Die andern namen — Siddhârthamati (vollendungs- oder Siddhârthageist) — Siddhârtha ist der name des jungen Çâkya — Praçântacaritramati (ruhigen wandels geist), Pratisaṁvitprâpta (genaues verständnis erlangt), Mahâkaruṇâcandri (grossen erbarmens leuchtend) — sind mir aus sonstiger erwänung nicht bekannt. Es sind, kann man sagen, fictionen anderer zukünftiger Buddha, darunter meines wissens aber keiner, wie der im eingang des Lotus genannte Avalôkitêçvara (vgl. Wassilj. 125) sich besonderer vererung erfreut.

6. Die vier versammlungen oder kreise der gesellschaft (*catasra: parishada:*). (S. 2.)

Nach Fa Hians pilgrimage (p. 8; Ed. Calc., 8 n. 19) werden die angefürten vier versammlungen oder gesellschaftskreise folgender maßen erklärt. Es sollen klassen geistlicher oder klausnerischer (ordi-

nierter) gemeinschaft sein, und zwar: 1) die vollkommener gerechtigkeit, als da sind Buddha *(lôkajyêshṭa*, die besten unter den menschen), Bôdhisattva, Pratyêka-Buddha, Çrâvaka etc., deren tugend über das gesetz hinaus gehend, jedes hindernis überwindend zur vollendeten befreiung bringt; 2) die gewönlichen geistlichen, welche das monastische gewand tragen und monastisches leben füren nach den regeln und vorschriften des Buddhatums; 3) die törichten oder dummen mitglieder („dumb sheep Sanghas"), welche keinen unterschied kennen zwischen unterlassung und begehung von hauptsünden und bei geringeren nichts von reue wissen; endlich 4) die schamlosen („shameless Sanghas"), die trotz ires mönchtums alle regeln und vorschriften übertreten und one scham und zucht ganz gleichgültig bleiben gegenüber den bittern folgen irer schlechtigkeit. — Diese einteilung, welche an mittelalterlich scholastische oder rabbinische classificierung erinnert, scheint hier zur erklärung unnötig. Die vier gesellschaftskreise werden einfacher repräsentirt durch die weiter genannten, einesteils durch Xatriya (krieger), wohin auch die königsfamilie, minister u. s. w. gehören, und Brâhmaṇa (priester), anderenteils durch die haushälter mit iren angehörigen, die leute aus dem volke und einer dritten kaste, Vâiçya (wobei nach der darstellung deren untergebene, die Çûdra und Pârya mit inbegriffen), endlich die hier als vierte ordnung auftretenden fremden, die farenden büßer, schüler, bettel- und pilgermönche. Letztere mit iren eigennamen bedürfen einer besonderen erklärung.

Tirthika sind (nach dem P.Wb. III, 348): „brahmanische asketen, welche die heiligen badeplätze *(tîrtha)* besuchen oder auch wol sonst geheiligte stätten. Sie werden auch Tîrthya genannt, und Burnouf bemerkt (Intr. 158): C'est le titre par lequel les livres buddhiques désignent d'une manière générale les ascètes et les Religieux brahmaniques". Der sinn „ketzer" (Wassilj. 50 f.) datiert eben aus dieser späteren zeit und späterem gegensatz. „*Foreigners*", wie Rájendralál Mittra allgemein überträgt ist nicht genau zutreffend, aber sachlich, wie in anderem zusammenhange näher zu erörtern, als „fremde und feinde" (hostes) vollkommen richtig.

Çramaṇa — pâli: *Samana*, chin. *Sang men* oder *Shamen*; tibet. *Dge-sby-ong (gedshong)* — „heißt derjenige, welcher, nachdem er seine verwandten verlassen, vom hause gezogen, in der lere geweilt, die natur des geistes erschaut und das gesetz des nicht zusammen gesetzten begriffen hat" (Köppen I, 330, nach Schiefner, Sûtra der 42 Sätze, aus dem Tibetan. übersetzt, Petersb. Mélang. As. I, 442 ff.). — Der name bedeutet eigentlich „büßer, sinnenbändiger, religiöser (wzf: *çram*, nach Westergaard Rad. 237: dolore, religionis castigationibus vexari), und bezeichnet brahmanisch den geistlichen überhaupt im gegensatz zum weltlichen. Begrifflich also ist der name im allgemeinen gleichbedeutend mit Bhixu, und wie diesen fürt der Buddha auch jenen, da er als Çramaṇa Gâutama, der asket Gâutama bezeichnet wird; nur dafs er als Bhixu stets mit dem beinamen Mahâ- „der große" genannt wird (vgl. Intr. 275 f.). Letzterer, der Bhixu, hatte seinem wesen nach die enthaltsamkeit so weit zu treiben, dafs er eben nur von almosen lebt, eine verpflichtung, von welcher eine begriffliche einschränkung jedoch nicht herzuleiten (vgl. noch Burnouf, Intr. 297, da die angezogene verbindung von Çramaṇa und Brâhmaṇa, nicht eben den unterschied von Brahmanen und Buddhisten, sondern den von eigentlichen priestern und asketen hervorhebt; s. auch Köppen II,

15; 113). Gerade aus diesem namen Çramaṇa —, bei den Griechen *Σαρμᾶναι* (fälschlich bei Strabo *Γαρμᾶναι*, gar *Γερμᾶναι*) oder *Σαμανᾶιοι*, wol zu *σεμνοί* gekert, dient also dazu den buddhistischen asketen zu bezeichnen (vgl. Lassen Ind. Altert. II, 700; Schwanebeck Megasth., 46) — ist die noch heute übliche benennung buddhistischer geistlicher als Semanen oder Shemanen entstanden, womit indess das tungusische Saman (Shemanen-) geisterbeschwörer nicht in beziehung zu bringen.

Brâhmaṇacaraka „farende brahmanenschüler, wanderer (wzf. *car*, faren, wandern), auch caraka genannt (vgl. P.Wb. II, 966; 992). Derselbe name bezeichnet eine der hauptschulen des schwarzen Yajus, welche nach Webers erklärung und anname (Ac. vorless. 84; 86) „in directer feindseligkeit und opposition gegen die anhänger des weißen Yajus" auftrat. Foucaux übersetzt nach dem Tibetan: „Mimâñsaka" und erklärt: „philosophes qui suivent la doctrine de la Mimànsa" *(mimâñsa*, forschung, speculation in der Vêdânta, vgl. Köppen I, 57; Weber a. a. o. 213 u. a). Unrichtig demnach trennt Rájendralál Mittra (Calc. ausg., 9) das compositum in zwei wörter und überträgt „brâhmanes, recluses *(charakas)*", zumal da erstere schon zuvor genannt sind.

Parivrajaka, die zuletzt genannten, habe ich mit „pilgermönche" übersetzt, dem wortsinne gemäß — *(vraj*, schreiten, gehen, mit *pari* umher) — der character der „armut" und des bettelns ist im worte nicht ausgedrückt. Dafs sie gleichwol, wie *parivrâja* (nach dem P.Wb. IV, 551) als „heimat- und familienlose asketen, herumwandernde religiöse bettler" von almosen leben, ist nicht ausgeschlossen und selbstverständlich. Mer als dieß „c'est le nom d'une classe de religieux mendiants, et sans demeure fixe" weiß auch Foucaux nicht zu sagen. — Man sieht aus dem allem, dafs das mönchswesen schon damals und früh in Indien aufgekommen. Und ebenso sieht man, dafs es solcher leute und sich einander natürlich befehdender klassen nicht wenig gegeben haben mufs, woraus dem sone der Çâkya dann seine anhänger in menge zuliefen.

7. Arhant. (S. 2.)

Der name wird von buddhistischen sprach- und schulgelerten aus *ari* (feind) und *hatta* (geschlagen) oder *hat* (schlagend) abgeleitet — die şchwächere form ist nämlich *arhat* — und demnach tibet. *dgra btshom pa* (feindebezwinger) übersetzt, indess die Chinesen *(a-lo-han)* und and. den sanskritausdruck beibehalten. In warheit abgeleitet ist derselbe aber von *arh* „verdienen, wert sein", und ist Arhant, verkürzt auch Aran, der verdienst- oder wertvolle — vgl. gr. *ἄρχων* — der „erwürdige" im eminenten sinne des wortes. Er ist der lerer oder meister *(açâixa)*, wie er auch heißt, gegenüber den schülern *(çâixa)*, der anfürer und heilige patriarch in der buddhistischen glaubens- und kirchengemeinschaft.

In dieser sollen die kastenunterschiede aufgehoben sein. Jeder, auch der geringste Çudra oder Caṇḍâla kann in die geheiligten „pfade" *(mârga)* eintreten und als solcher Ârya d. h. „erbarer" werden, zum unterschied von dem „gemeinen, nicht erleuchteten manne" *(pṛthagjana)*, dem mann aus dem großen haufen. Beim beginne des pfades, welcher aus dem kreislauf der wiedergeburt hinaus fürt, auf der untersten stufe ist er erst „der strömung zugelangt" *(çrôta-âpanna)* und kann, wenn auch nicht mer als niedereres wesen, doch wieder geboren werden, — was auf

einer zweiten stufe bei îm nur noch einmal und zwar nur noch in der menschen- oder götterwelt möglich, daher er „der einmal wiederkerende“ *(sakṛdâgâmin)* heißt; — auf einer dritten, da seine wiedergeburt nur noch in der götterregion zulässig, ist er deshalb „der nicht wiederkerende“ *(anâgâmin)* genannt. Erst nach überwindung dieser drei unteren grade gelangt er zu einer vierten und höchsten; er wird Arhant (*ἄρχων*), ein „erwürdiger“ ein Ârya im besten und höchsten sinne des wortes. (Vgl. Burnouf, Intr. 290 f.; Lot. 413; 848 ff.; Append. XIX; Köppen I, 397 ff.; 405 n. 2; Calc. ausg. 9 n. 30.) „Der Arhant allein ist der wirkliche, fertige, vollendete Ârya; die andern sind erst auf dem wege, es zu werden, sind erst zum unendlich kleinsten teile entsündigt“; seine reinheit übertrifft und seine erkenntnis durchdringt die der niedriger stehenden; er ist frei von den fesseln der sünde und des daseins *(niḥklêça)*, und sein tod ist sein eingang ins Nirvâṇa.

In den Pâlischriften, also bei den südlichen Buddhisten, werden zwei arten von Araha *(arhant)* unterschieden, *arahattamaggaṭṭho* und *arahattaphalaṭṭho*; erst der letztere soll aller menschlichen schwächen vollends frei sein — eine unterscheidung, von der ich bei den nördlichen Buddhisten noch nichts gefunden (vgl. Childers, Dict. p. 53). — Uebrigens kann es sich hier nur weiter um die erklärung derjenigen prädicate handeln, welche von den zahlreichen, die dem Arhant sonst wol gegeben werden, dem rumvoll als solchen bezeichneten Buddha beigelegt sind.

Er ist nach unserm texte „der vollkommen erleuchtete *(samyaksambuddha)*, denn er ist im besitze „der vier warheiten“ *(âryâṇi satyâni)*“, kennend nämlich das leid *(duḥkha)*, dessen ursprung, vernichtung und den dahin fürenden weg (Lot. 517 f.; Köppen I. 230 f.); er besitzt „wissenschaft und übung“ *(vidyâcaraṇasampanna)*, d. i. theorie und praxis oder das rechte in allen (acht) teilen oder stücken seines wandels; er ist ein „wol“ oder „zum heil vollendeter“ *(sugata)*, einer der glücklich ans ziel gelangt (vgl. *tathâgata* o. S. 3); er ist vollends „weltkundig“ *(lôkavitpara)*, d. i. der welt und wesen kundig; er ist „mann“ *(purusha)*, d. h. im edelsten sinne des wortes (das sanskritwort bedeutet bekanntlich auch „das persönliche und beselende im menschen etc., sele, geist; ein gedachtes, oberstes persönliches, höehster geist“ (P.Wb. IV, 793 f.); er ist daher ferner „lenker der wesen“ *(damyasârathi)*, genauer „lenker des zu bezämenden“ (P.Wb. III, 519); er ist „lerer der götter und menschen“ *(çâstâ dêvânâńca manushyânâńca)*, wol insofern sein unterricht in geistlichen dingen und im gesetz auf den vier arten des genauen verständnisses *(pratisaṁvid)* beruht; er ist „Buddha, Bhagavant (s. o.), mit einem alles durchschauenden blick begabt“, wörtlich „fünffachen blickes oder auges“ *(pańcacaxuḥ)*, ein ausdruck, der nach Hodgson (Transact. of the As. Soc. of Bengal and Great Britain V. 93) seine erklärung erhält. Die fünffache visions- oder gesichtskraft besteht darnach aus folgenden: 1) das sinnliche oder fleischliche auge *(mâṁsacaxuḥ)*; 2) das auge deş gesetzes oder der lere *(dharma°)*; 3) das geistige oder weisheitsauge *(prajńâna°)*; 4) das göttliche oder himmlische auge *(divya°)*, die fähigkeit zu sehen was menschen unsichtbar ist; 5) das Buddhaauge *(buddha°)* mit dem vermögen, alle dinge in vergangenheit, gegenwart und zukunft zu schauen. Wenn das letzte alle andern vermögen einschließt, so kann „fünfäugig“ auch soviel als „mit dem fünften auge“ bedeuten.

Und dieser nun also verklärte Arhant, d. h. ber Buddha hat dem-

nach selbst *(svayam)*, mit eigener kraft erkannt, klar begriffen und erfasst, „diese welt und die andere welt“ *(imañca lôkam parañca lôkam)*. Der ganze ausdruck erscheint uralt, in der natürlichen anschauung der menschen wurzelnd, welche mit diesem leben nicht alles beendet sehen mögen. Dafs wir gleichwol nicht unserer gewönlichen auffassung hier folgen, ein diesseits und ein jenseits schlechtweg ansetzen (auch nicht wol mit Rájêndralál Mittra „this world and the next“ sagen) dürfen, bedarf nach allem kaum einer weitern auseinandersetzung. Es hat das spätere Buddhatum so gut wie das Brahmanentum seine der himmelswelt *(svarga-lôka)* entgegen gesetzte unterwelt oder hölle *(naraka, narakalôka)*, sein reich der dahingegangenen *(prêtâ:)* u. a., und — worüber ich mich hier nicht vorgreifend verbreiten darf — die priesterliche phantasie hat sich in der schilderung der verschiedenen räume, klassen und qualen der verworfenen nicht genug tun können (vgl. Lotus 832 ff.; Köppen I, 239 ff.). Der anname aber auch dieses gegensatzes widerspricht was folgt, ein dreifaches weltgebiet. Ein erstes ist „die lichte himmelswelt“ *(sadêvaka, scil. lôka)*, die freundliche welt der götter und menschen. Ir allerdings entgegen gestellt ist die zweite „die Mâra- oder düstere todeswelt *(samâraka)*, den Mâra — gott des todes, der sünde und sinnlichen liebe und lust, der böse feind und versucher — und seine scharen (P.Wb. V, 736 f., Burn. Intr. 76 n. 3; 133; 398; Lot. 8; 90; 385 f.) umfassend, deren wonungen wir als solcher nur in der nacht einer unterirdischen welt und hölle finden, wie die der teufel, kobolde und bösen geister überhaupt. Was den einfachen gegensatz aufhebt ist eben eine dritte, die s. g. Brahmawelt *(sabrahmaka)* die, als besondere welt, oberhalb der götterwelt gelegen. — Hinzu kommen, in der kenntnis des Arhant, d. i. des Buddha „die Çramaṇa- und Brâhmaṇafamilien oder geschlechter *(prajâ:* — mit unrecht hier meines erachtens von Rájendralál Mittra als untertanen genommen „sramanas and brâhmanas as subjects; bei Foucaux felt die ganze stelle), um dann zusammen gefasst „götter und menschen“ *(sadêvamânushâ:)* zu begreifen. Also nicht mehr und auch nicht weniger, der Buddha weiß, kennt und durchschaut das ganze universum und was es füllt.

8. Dharma. (S. 2.)

„Das gute gesetz“ *(saddharma)*, eine älteste benennung (vgl. Burnouf, Lotus 285) oder kurz „gesetz“ *(dharma)*, heißt die lere und offenbarung des Buddha. — Skr. *dharma* — pâli: *dhamma*; chin.: *tha-mo* oder *fa*; tib.: *tshos* — bedeutet was fest ist (wzf.: *dhar*, stüzen, halten, tragen; lat. fir-mum), sei es nach natur- oder menschensatzung, brauch, sitte oder erkenntnis, in physischer (auch metaphysischer und logischer), moralischer oder historischer beziehung, kurz gesetz im weitesten sinne des wortes (P.Wb. III, 882 f.). Denn es haben die Buddhisten ebenso wie die Brahmanen und wie die alten völker überhaupt vom religiösen gesichtspunkte aus als eines aufgefasst, was als war, gut oder recht inen fest stand oder gestellt ward. Uebrigens ist das wort buddhistisch in besonders häufigem und allgemeinem gebrauch, und läfst es sich bald — was auch hier wo immer möglich geschicht — mit „gesetz“, bald anders, mit „natur, wesen, recht, sitte, tugend, warheit, lere, offenbarung, opferhandlung, religionsbrauch“ u. dergl. übertragen (vgl. Burnouf Intr. 41 f.; 439; Köppen I, 227 n. 1). —

In einem Appendix zum Lotus (Nr. XVII p. 839 f.) gibt Burnouf aus

dem Jinaalaṅkâra (f. 20) folgende erklärung über die constitutiven elemente des Dharma. „La cause qui anéantit les résultats (des oeuvres), la voie des Ariyas (Ârya), les paroles (du Maître), la vertu et le vice, ces cinq éléments se nomment la loi". Hierin soll, wie weiter erklärt wird, der ganze inhalt des wortes in hinsicht sowol auf die mittel als auf den zweck bestimmt sein; hinsichtlich der mittel: der pfad oder wandel (voie) der Ârya und die worte des meisters; hinsichtlich des zweckes: die mit der ursache oder dem grunde (cause) zu bewirkende aufhebung des erfolgs der (menschlichen) handlungen, das ist die befreiung oder Nirvâṇa *(nibbâna)*; tugend (la vertu) erscheine hiernach als mittel zum zweck, laster (le vice) insofern ein gegenstand des gesetzes, als dieses dasselbe zu überwinden die weisung und die kraft gibt. — Mir ist das original des citierten textes nicht zur hand, welcher in der tat innerhalb des buddhistisch-religiösen gesichtskreises eine art vollständige definition gewärt.

Weniger allgemein erscheint (und daher auch zur erklärung weniger dienlich) was dem aufweisen des „guten gesetzes" parallel gestellt ist, die offenbarung des „Brahmawandels" *(brahmacarya)*. — Wie das wort an sich erkennen lässt, bedeutet es im allgemeinen den vorgeschriebenen wandel, den stand und die lebensweise, das heilige studium eines Brahmanenschülers *(brahmacârin)*, im besondern die vorschriften oder pflichten seiner enthaltsamkeit, armut und keuschheit (vgl. P.Wb. V, 132). Dafs die bezeichnung one weiteres von den Buddhisten aufgenommen, und zwar wie hier so an den bezeichnendsten stellen irer lere und schriften, beweist einmal die gangbarkeit des ausdrucks, dann — wie Burnouf (Intr. 141 ff.) mit recht bemerkt — mer als irgend eines die priorität, den vorgang des Brahmanentums und dessen übermittelung aller seiner formen an das Buddhatum, endlich drittens, weil ein vergessen oder nichtbemerken des eigentlichen wortsinns hier doch nicht wol (mit Burnouf) anzunemen, dafs der anschlufs und die übername mit vollkommenem bewusstsein davon stattfand. Freilich was man leichtlich hätte an die stelle setzen können, — *buddhacarya* — das hatte damit seine viel speciellere bedeutung des Buddhawandels, d. h. des wandels oder weges, welchen der Buddha eingeschlagen („la voie de Buddha"), ungefär so viel wie Buddhapfad (*buddhamârga*, vgl. Burnouf das.) bezeichnend. Aber dieß wort ist offenbar späterer bildung, nachdem der Brahmawandel auch schon buddhistisch seine geltung erhalten.

Wie allgemein bezeichnend diese war, bekunden noch zwei andere von Burnouf a. a. o. citierte stellen. — Wer in den geistlichen stand oder die buddhistische gemeinschaft treten will, erklärt dieß (nach dem Divya avadâna f. 46ᵃ u. a.) vor dem Buddha oder einem seiner schüler mit der formel: „Möchten wir, o Bhagavant, unter der zucht der verherrlichten lere (de la foi bien renommée) ins geistliche leben eintreten, die einkleidung empfangen und geistliche werden! Möchten wir, o herr, unter dem Bhagavant die pflichten des Brahmacarya erfüllen"! Und der Buddha antwortet „mit seiner stimme des Brahma: Kommt, kinder, erfüllet die pflichten des Brahmacarya"! — Ausgedenter ist der sinn des wortes in dem was der gegner des Buddha diesem zugesteht (Mândhâtṛisûtra im Divya avad. f. 99ᵇ): „Dein Brahmacarya (ta loi religieuse) ist weit verbreitet, vielen leuten eigen und groß geworden *(vâistarikam tê brahmacaryam, bâhujanyam, pṛthubhûtam)*. — Aus diesen und anderen stellen scheint mir hervor zu gehen: Nicht erst die Buddhisten sondern bereits die Brahmanen hatten das wort *brahmacarya* in der allgemeinen bedeu-

tung religiösen, frommen lebenswandels, dazu alsdann in der besonderen (welche jene dann allerdings noch mer geschärft und in den vordergrund gestellt haben) der übername eines enthaltsamen lebens von seiten des Çramaṇa, seines gelübdes der armut und ganz besonders der keuschheit. Und eben weil dieß die specielle bedeutung geworden, und weil hierin ein wesentlicher character des geistlichen lebens und standes erblickt ward, so wurde bei den Buddhisten (wie gleichsam auf dritter stufe des gebrauchswandels) aus dem besonderen abermals ein allgemeines, wonach *brahmacarya* (pâli: *brahmacariyam*, vgl. Childers, Dict. 94) den geistlichen (religiösen) lebenswandel und dessen pflichten und übungen bedeutet, das leben, handeln und wandeln nach dem Buddhagesetz.

9. Saṅgha. (S. 2.)

Aus der scheitelkrone des Buddha, seinem *ushṇîsha* — und wir wollen hier nicht weiter erörtern, ob damit das turbanartig gewundene haar oder ein erhabener auswuchs der hirnschale oder, wie es nach den statuen auch wol sein kann, beides zugleich gemeint ist (vgl. Burn. Lot. 558 ff.) — also aus dieser characteristischen scheitelkrone geht nach unserm texte eine flamme hervor, was den leser ja wol an änliche und verwandte erscheinungen bei religionsstiftern, propheten und heiligen erinnert. Hier hat die lichte erscheinung iren eigenen namen, das heißt eine ir wesen bestimmende bezeichnung. Sie ist, positiv genommen, „die ständig wache erinnerung an die früheren Buddha und ire heilige gemeinschaft" *(pûrvabuddhânupasmṛtyasaṅghâjñânâlôkâlaṅkâram)*, ein zierat genannt. — Das ist nun, nach den vorauf gehend besprochenen Buddha und Dharma ein drittes, was aus dieser bezeichnung hervor zu heben, „die heilige gemeinschaft" — *saṅgha*, auch *bâuddha saṅgha* „buddhistische gemeinschaft" oder kirche (ecclesia) genannt. Sie ist das dritte in der heiligen Trias, in dem Dreikleinod *(triratna)* oder der heiligen Dreifaltigkeit des Buddhatums.

Saṅgha — nicht saṅga, wie einige früher schrieben und manche noch heute schreiben (vgl. Burn. Intr. 282 n. 1) — bedeutet „menge, herde, vereinigung", und zwar, wie Burnouf a. a. o. ganz richtig bemerkt, zunächst keine andere als die der Bhixu, der zuhörer, schüler und anhänger des Buddha. Hiermit ist dem buddhistischen Saṅgha oder Bhixusaṅgha (chin. *seng;* tibet. *dge hdun*, *ge dun*) der character eigen geworden, dafs er nur aus ordinierten geistlichen besteht, die sich zu religiösem zweck zusammen finden. Und wie viele dazu gehören, ob anfänglich, wie es scheint, zwanzig, nachmals und wann mer als fünf *(saṅgha-karma)*, wann weniger aber mindestens vier *(gaṇa-karma)*, das hängt wol lediglich von der art der religiösen handlung ab, zu welcher die vereinigung statt findet, und ist gegenstand späterer bestimmung (vgl. Burnouf, Lot. 435 ff. Append. Nr. 1; Köppen I, 372 f.; II, 15 u. a.). Nach Köppen (a. a. o.) hat das wort „im buddhistischen sprachgebrauche änliche stadien durch gemacht, wie das griechische Ecclesia im christlichen". Bildet einmal jeder geistlichen convent, jede synode etc. einen Saṅgha, so konnte auch die gesammte geistlichkeit als körperschaft so genannt werden. Von hier aus ist die übertragung auf eine unsichtbare kirche, eine „gemeinschaft der heiligen" (congregatio sanctorum) geschehen, woraus dann eine „heilige gemeinschaft" ward. Und hiermit, mit der theologischen speculation, konnte erst jene abstraction, umfassende allgemeinheit und heilig-

keit des begriffs aufkommen, wie in die Lamaisten auch heute über alle heiligen im jenseits des Nirvâṇa, die Buddha aller zeiten und geschlechter, Pratyêka-Buddha, Bôdhisattva u. s. w., die geistlichkeit beider geschlechter von jetzt und ehedem, jeder ordnung und klasse, „vom Dalai Lama bis herab zum schüler" auch über alle gläubigen erstrecken, als inbegriff des besitzes aller warheit, aller gnade und allen heils (vgl. Köppen I, 550 ff.; II, 263 f.; 292 f.). — Wenn nämlich, wie Burnouf (Intr. 283 f.) unterscheidet, anfangs der Buddha mit seinen jüngern den Saṅgha bildet, später diese unter sich, so ist es natürlich, dafs mit der anname von tausend und aber tausend früherer Buddha auch diese jeder iren Saṅgha gehabt, dafs dazu die scharen der Bôdhisattva, Çrâvaka, Pratyêka-Buddha etc. gezält wurden.

Mer bedurfte es gar nicht, um diesen gesammtbegriff zu einem gegenstand der vererung zu machen und mit im ein drittes kleinod, die heilige Dreieinigkeit zu construieren. Denn wo ist da noch eine trennung, wenn sie nicht im gegensatz mit dem glauben und religiösen gefül aller zeiten historisch vollzogen wird? Nur musste dieß anders und entgegen der ansicht W. von Humboldts geschehen, welcher (Kavispr. I, 273 n. 1) den Saṅgha im princip als einen übersinnlichen und überirdischen verein der heiligen auffasst. Die vererung, welche jene genossen, erstreckte sich auch auf die irdische geistlichkeit. Hierarchisches gelüste, theologische und scholastische spitzfindigkeit taten das irige, den begriff in die höhe zu schrauben und in das helldunkel mystischen glanzes zu stellen. Und so erklärt sichs, dafs das bekenntnis des Buddhisten, dem in warheit keine gottheit zur vererung gegeben, denselben seine zuflucht nemen heißt zum Buddha, zum Dharma, zum Saṅgha, als zu der heiligen Trias, den drei stützen seines glaubens.

10. Gâthâ. (S. 3.)

Wie die stralenkrone des Tathâgata hervor getreten, so treten hervor und lassen sich einladende oder ermunternde verse und strophen vernemen. Sie entbieten die göttersöne *(dêvaputra)*, iren „oberherrn" *(Mahêçvara)* an der spitze, zum Saṅgha im Jêtarhain. Jene verse und strophen aber, welche auf solche weise mit der prosa unseres textes verbunden erscheinen, heißen Gâthâ.

Gâthâ heißt, wie die verfasser des P.Wb. s. (III, 731) erklären, „im sprachgebrauch der Brâhmaṇa und liturgischen bücher insbesondere ein solcher vers, der vermöge seines gebrauchs weder Ṛik noch Sâman noch Yajus ist, ein zwar religiöser aber nicht vedischer vers". Dann: „bei den Buddhisten: der in den Sûtra in gebundener rede abgefasste teil". Und was die eigentümliche sprache dieser verse betrifft, „da reine sanskritwörter mit provinciellen formen abwechseln", so ist die frage angepasst, ob nicht hierauf die bezeichnung „eine vom Sanskrit verschiedene sprache" *(saṅskṛtânyabhâshâ* Med. th. 6) zurück zu füren. — Die erklärung ist so allgemein als möglich gehalten.

Mit derselben überein stimmend ist aber auch, was wir von den älteren selbst darüber erfaren und die bedeutung und der gebrauch des wortes zumal an die hand geben. Gâthâ heißt gesungenes oder sangstück, wie Burnouf (Intr. 56) citiert „gesungener vers" („vers chanté"), auch gesungene strophe oder vielmehr sangstrophe, auch merere derselben vereint (ballade). — Es wird die bezeichnung (bei Burnouf a. a. o.) von

gêya (singbares, gesang) unterschieden, sofern dieser ein ganzes in gesängen, strophen oder versen abgefasstes werk (z. B. den Gîta-Gôvinda) bedeutet, welches aus einer oder mereren oder vielen stanzen (Gâthâ) gebildet sein kann. — Da die Gâthâ, wie sie innerhalb der prosa der buddhistischen s. g. erweiterten Sûtra, also hier im Lalita Vistara oder im Lotus, in mitten oder am ende (niemals am anfange) eines abschnittes eingeschaltet, stets in strophenform auftreten, so dürfte die übertragung „sangstrophen" hier am besten zutreffen.

In anbetracht der sprache dieser sangstrophen genüge hier die bemerkung, dafs sie eine der wichtigsten und notwendigsten gegenstände sei — um so wichtiger, weil sie einen entwickelungsübergang von älterer, vollkommener zu jüngerer, verderbterer volkssprache darstellt, um so notwendiger weil bisher in derselben hinsicht über allgemeine notizen hinaus noch wenig geschehen (vgl. Muir, texts p. II, 124 ff.) nach Rájendralál Mittra, Journ. of the As. soc. of Bengal, 1854. Nr. 6). Denn wenig ist wol noch damit getan, wenn uns Burnouf (Intr. 104 ff.) sagt, es sei diese sprache oder der Gâthâdialect „ein barbarisches Sanskrit, darin formeln aller zeitalter, aus Sanskrit, Pâli und Prâkrit vermengt erscheinen", dabei seine vermutungen darüber ausspricht, wie und wo dieses zu stande gekommen; und wenig auch ist es, was im allgemeinen noch (bei Weber, „Die neuesten forschungen" etc.; Ind. Stud. III, 23 ff., und Muir a. a. o.) dagegen bemerkt ward. Ja, das wenige dürfte noch zu viel sein, wenn man bedenkt, wie es dazumal und teilweise noch immer an genügender kenntnis der vergleichungsmomente und besonders noch an einem kritisch gesicherten und gesichteten texte dieser Gâthâ felt. Was die erkenntnis im einzelnen nämlich erschwert ist, dafs die formen eben nur hier in gebundener rede erscheinen, daher die grenzen nicht leicht, ja mitunter unmöglich zu bestimmen, was dem dialecte als solchem eigen oder was auf kosten einer fast unbeschränkt geübten dichterischen licenz zu setzen. Indessen dürfen wir uns auch hier in erklärungen zur übersetzung nicht auf linguistische untersuchungen einlassen.

Nur soviel kann und mufs auch hier schon bemerkt werden. Die sprache dieser buddhistischen Gâthâ erscheint auf einer mittelstufe zwischen einem ältern, noch im volksmunde lebenden und wandelnden Sanskrit und einem (oder mereren) jüngeren, entarteten dialect, namentlich dem Pâli, darin später die schriften der südlichen Buddhisten abgefasst erscheinen. Sie hat nicht mer die reiche fülle und ursprünglichkeit der vedischen formen, hat aber, um es sogleich zu sagen, noch nicht jene reine, gelerte und künstliche, jene breite und langatmige diction und bildung einer nur geschriebenen, nicht gesprochenen und nicht sprechbaren sprachform, ist bei aller verderbnis und gemischtheit freier, ungezwungener, naturwüchsiger und volkstümlicher — ire verwendung daher oder diese Gâthâ hier älter als die sie umgebende und begleitende prosa. —

Man hat früher und ebenso auch Burnouf vielfach das gegenteil angenommen und die composition dieser sangstrophen für jünger gehalten als jene schlechte, sie einramende prosa, eine anname, die sich bei näherer kenntnis wie von selbst widerlegt. Sie widerlegt sich aus dem eben gesagten — änlich wie die in der prosa der Brâhmaṇa hin und wieder begegnenden Gâthâ der vedischen hymnensprache viel näher gelegen, älter und aus dem volksmunde genommen erscheinen (vgl. Weber, Ac. vorless. 23; 44; 117 etc.). Dazu finden sich Gâthâ schon in den alten inschriften oder edicten des königs Piyadasi von Magadha, worüber auch

Burnouf (Lotus 724 ff.) berichtet, der ausdruck *munigâthâ,* strophen oder Gâthâ des oder der Muni, schon in der alten inschrift von Bhabra (also mindestens aus dem dritten jhdt. vor unserer zeitrechnung, vgl. Weber, vorless. 170). Endlich lässt, um auch dieß hier nur noch allgemein anzuzeigen, die art wie diese sangstrophen und besonders einzelne eingefügt und nicht selten ungeschickt mit der prosa verbunden sind aufs unzweifelhafteste erkennen, dafs wir es mit älteren oder bruchstücken von älteren compositionen zu tun haben. Dieß bezieht sich auch auf den inhalt, namentlich auf den eingang mancher Gâthâ, und zumal, was sie wegwerfend betrachten und behandeln ließ, auf die denselben vorgeworfene wiederholung. Wo wiederholung wirklich statt hat, da ist es die zugehörige prosa, welche erzälungen breit aus- und weitläufig wiederholt — nicht umgekert, wie Foucaux (Rgya etc. II, XII) erklärt.

Was nun das metrum betrifft, so kann auch in dieser hinsicht hier nicht wol von untersuchung die rede sein. — Gâthâ ist auch metrisch gattungsbegriff (vgl. Weber, Ueber die Metrik der Inder, Ind. Stud. VIII, s. 417; 425, da von einheimischen, älteren metrikern alle nicht zuvor speciell betrachtete versmaße, zallose noch unbestimmt gelassene formen in verschiedenen dichterischen producten unter dem gemeinsamen namen *gâthâ* begriffen werden). Und kurz, von dem einfachsten acht- oder elfsilber (s. g. anushṭubh und trishṭubh) bis zu den compliciertesten reihen von 19 oder 21 silben *(atidhṛti, prakṛti)* werden strophenbildungen als Gâthâ bezeichnet. — Darum darf ich mich auch darauf beschränken, jede einzelne und andere form an irer stelle wo sie vorkommt zu erklären. Hier kann ich zu meiner freude mit einer einfachen, zu näherer erörterung mit einer grundform anheben.

Das schema ist hier dieß:

$$|\breve{\smile} - \smile - - \smile \smile - \smile - \smile \ (\breve{\smile})|,$$

eine elf- oder zwölfsilbige reihe, darin vorab nur der schlufs, der ausgang aller prosodischen silbenmessung, als iambische dipodie ($\smile - \breve{\smile}$ oder $\smile - \smile \breve{\smile}$) bestimmt ist. Zwei solcher reihen bilden eine zeile (hemistich, halbstrophe, *arddhaçlôka*), deren doppelung, also vier reihen oder (insofern besser) glieder (*pâda*), eine strophe (*çlôka*). Und so überall bei den viergliedrigen strophen, wozu das erste und zweite, dritte und vierte glied enger mit einander verbunden sind.

Solche viergliedrige strophe nun, mit 4×11 silben, die je auf einen bacchius ($\smile - \breve{\smile}$) ausgehen, heißt trishṭubh. Sie, die trishṭubh, ist eine der ältesten metrischen formen, und überaus häufig schon in den Vêda. Ir name rürt warscheinlich von den drei absätzen (tri-stubh) her, die zwischen den einzelnen gliedern oder „vierteln" den trishṭubhfüßen (*pâda*) statt haben (Weber a. a. o., 51). — Wird nun aber eine vollständige iambische dipodie ($\smile - \smile \breve{\smile}$) zum schlufs jedes gliedes genommen, so wird dieses damit zu einem zwölfsilbigen, die ganze (48-silb.) strophe damit zu einer so genannten „beweglichen, lebendigen", jagatî. Viel weniger häufig freilich als die trishṭubh (auch als die gâyatrî) ist auch die jagatî eines der meist verwandten versmaße in den vedischen hymnen, und beide, die „schwer-" und „leichtfüßige", werden auch allegorisch oder mystisch als alles und jedes unter sich begreifend verherrlicht (s. Rigvêda-Prâtiçâkhya ed. M. Müller p. 354 f. § 1068 ff.). — Beide haben dann auch im späteren sanskrit eine vorwiegende verwendung und ausbildung gefunden, also namentlich in epischer darstellung, da die so genannte epische trishṭubh

nicht selten mit jagatî gemischt erscheint, wie auch schon in den ved. hymnen, da letztere mitunter vorwiegend werden kann (upajagatî, vgl. Prâtiçâkhya, 924; Weber a. a. o. 131). Hier geschieht es dann auch schon, dafs einzelne glieder wiederkerend auch in den silben vor dem schlusse prosodische und regelrechte bestimmtheit erfaren (vgl. Benfey, Chrestom. 325 ff.), die dann formen nach maßgabe des vorauf gestellten schema zeigen und unter besondern namen in der indischen metrik bezeichnet sind.

Es ist aber ein vierfaches, worin wir zunächst und für unsern zweck diese bestimmtheit und ausbildung anzusetzen haben, je nachdem nämlich eines oder mehrere der glieder *(pâda)* mit trishṭubh- oder jagatîschlufs, mit beginnender kürze oder länge sich zeigen; ein fünftes wird dann sein, wenn zwei der letzteren varietät zu einem hemistich verbunden auftreten. — Die verschiedenheiten werden einfachst dargestellt, dafs wir das maß von vier und vier (nach art der Ârya-teilung) angeben in den acht silben, welche dem vermerkten schlusse eines pâda voraufgehen. Unmittelbar diesem vorauf gehend ist überall ein choriambus (– ⏑ ⏑ –), diesem dann eine iambische dipodie (diiambus), nur dafs nach dem bezeichneten anfangsunterschied die ersten beiden silben einen spondeus, also – – ⏑ – oder einen iambus, also ⏑ – ⏑ – bilden. Nach den älteren indischen metrikern, welche die zälung der silben (moren) in diesen versen oder versgliedern zu je dreien anheben (vgl. Piṅgalasystem bei Weber, a. a. o. 164; 371 ff.) ist der anfangsunterschied in der wal eines antibacchius (– – ⏑) oder einer amphibrachys (⏑ – ⏑) gelegen, und zwar sind die besonderen namen und formen der einzelnen versmaße folgende:

1) indravajrâ |– – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓|;

2) upêndravajrâ |⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓| als trishṭubh;

3) indravaṁçâ |– – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑⏓|;

4) vaṁçasthâ |⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑⏓| als jagatî;

die verbindung der ersteren oder auch letzteren zwei (vgl. Weber das. 372 f.) zu einem hemistich wird 5) upajâti genannt. Cäsur ist natürlich nach jedem pâda erforderlich.

In den vorliegenden Gâthâstrophen nun sind diese maße in folgender weise verteilt. Strophe 1, 3, 5 haben jagatî-, die andern, 2 und 4, trishṭubhmaß. Näher bezeichnet sind die letzteren beiden indravajrâ, mit upêndravajrâ im zweiten pâda, also upajâti im ersten hemistich der 4. strophe; die ersteren drei sind noch wechselvoller, nämlich indravaṁçâ im ersten gliede der 1. strophe, in den drei ersten der 3. und im dritten der 5. strophe, die andern vaṁçasthâ, nur das vierte glied der 1. strophe hat trishṭubh-ausgang (upêndravajrâ). Also ist kein stetiger wechsel und keine regelmäßige verbindung vorhanden. Hinzu kommt, was als besondere licenz gelten mag, die auflösung der länge in der fünften silbe (der mittleren im zweiten antibacchius) in zwei kürzen, wie es in den beiden gliedern des ersten hemistichs geschehen. — Man sieht, wie bei allgemein strenger festhaltung der metrischen verhältnisse, denen sich sprachliche und grammatische formen mit einer wol geradezu willkürlich erscheinenden unbeschränktheit fügen, doch auch in jener beziehung alle nur mögliche freiheit herrscht.

Solcher character, den ich bei diesem ersten und kurzen stücke etwas ins einzelne gehend dargelegt, scheint mir auch für den übersetzer die auf-

forderung zu wo möglich treuer nachamung einzuschließen. Möglich aber wird eine treue metrische nachbildung, wenn sie gemäß der natur unserer sprache, one dieser irgend gewalt anzutun, one einbuße auf kosten des inhaltes und des verständnisses geschehen kann. Bei stücken wie diese, deren poetische kunst mitunter nur in dem äußerlichen der redegebundenheit liegt, dürfte jene anders leicht ganz verloren gehen. — Gleichwol sind auch diese versuche metrischer übertragung möglichst wortgetreu gehalten. Warum ich aber überall so und nicht anders übersetzt, das gehört meines erachtens viel mer in die reihe kritischer, grammatischer, lexicographischer bemerkungen und geht den leser von fach an, den sanskritphilologen und sprachforscher. Dafs eines in das andre eingreift, gar nicht immer eines vom andern zu trennen ist, dessen bin ich mir bewufst. Jedoch nur in einzelnen fällen, wo zweifel obwalten oder größere abweichungen in der lesart oder erklärung einer stelle statt haben, glaubte ich auch schon in diesen bemerkungen dem leser hin und wieder rechenschaft geben zu müssen.

11. Çâkyasiñha, (S. 3.)

der löwe, d. h. könig, größter, erster aus dem geschlechte der Çâkya, parallel dem Çâkya-Muni, dem Muni, d. h. weiser, seher, asket aus dem geschlechte der Çâkya, ist ein nicht minder häufig als dieser, ja wol noch häufiger angewandter erenname des Buddha. In der schwunghaften, begeisterten aufforderung, sich zu im hinzuwenden, wie dieß der inhalt dieses stückes ausmacht, werden jenem die erhabensten bezeichnungen gegeben, die sein wesen bestimmen. Er ist (str. 1) die lichte helle der erkenntnis *(jnânaprabhâ)*, die das dunkel schlagende straleshelle, der glück oder wolfart gewärt *(çubhaprada)* oder vielmer „erhellt" *(çubhaprabha* nach Par. und Lond. hss.), des glückes unbefleckten, herrlichen glanz trägt; er ist beruhigten wesens (eigentlich körpers, *praçântakâya)*, schön, glücklich oder selig beruhigten gemüts". Ferner (str. 2) ist er „meeresfülle der erkenntnis", *(jnânôdadhi)* etc., ist „gesetzesherr" *(dharmêçvara)*, alles wissend *(sarvavid)*, ein herr oder herrscher der weisen, Muni *(munîça)*, oberster gott der götter *(devâtidêva)* etc., „durch sich selbst seiend, bestehend *(svayambhu)* — bekanntlich beiname auch des Brahman, Vishṇu, Çiva, ein gebieter, selbstgebieter *(vaçin)*".

Einige schwierigkeit aber, gar bedenklichkeit macht nur die dritte strophe. — Nach der Calc. ausg. ist der text: *Yô durdamañcittam avarttayad vaçê, yô mârapâçâir avamuktamânasa:*; *yasyâpyabadhyâviha darçanaçravâ: styayântaka: çântavimôxapâragam.* — Hier hat Foucaux nach dem Tibet. übersetzt: „Quiconque s'est rendu maître de son esprit difficile à dompter, quiconque a le coeur délivré complétement des piéges du démon, que celui-là, ne laissant pas ici sa vue et son ouïe inutiles, vienne auprès de celui qui a le repos de la délivrance complète, (de celui etc."). Gegen diese auffassung, welche also die relativsätze der drei ersten glieder auf den hörer und nicht auf den Buddha bezieht, scheint mir die analogie aller übrigen strophen des stückes zu sprechen, dann der etwas verwunderliche sinn, welcher dabei für das dritte glied heraus kommt („que celui-là, ne laissant — inutiles"), welches dabei noch nicht als nachsatz steht; endlich dafs der wirkliche nachsatz, das vierte glied schwerlich nach dem sanskrit so zu verstehen. — In dem stück übersetzung, welches wir

vom Calc. herausgeber haben, findet sich denn auch die andre beziehung auf den Buddha und folgende übertragung der stelle: „Him, who hath subdued to his will the intractable mind, and whose heart owns not the snares of Mára; who is an ennemy to all thievish propensities, and to whom even the life of a serpent is sacred — him, who is elevated and qualified for the calmness of beatitude; (— O ye etc.)". — Da ist aber wieder gar kein schlufs und nachsatz in der ganzen strophe; und von „diebischen gelüsten" und „schlangen" kann ich auch nichts recht herauslesen. Gerade hierin aber steckt wol die schwierigkeit.

Die erste halbstrophe, deren original auch in den handschr. mit dem Calc. texte wesentlich überein kommt, ist one bedenken: „Der den schwer bezämten oder zu bezämenden sinn *(durdamańcittam)* beugete (seinem) willen, der aus Màras, des bösen feindes schlingen *(mârapâçâi:)* entwunden (hat), oder befreiet den geist" *(avamuktamânasa:)*. Nicht von schlingen, aber von banden, fesseln spricht auch der dritte pâda mit dem worte *abandhyâviha* nach den Par. und Oxf. hss. statt *abadhyâv* oder *avadhyâv* der Calc. ed., auch der Lond. hss. — das bedeutet „was nicht zu binden ist, gefesselt oder eingeschränkt werden kann" (vgl. P. Wb. V, 21), aber nicht wie Foucaux übersetzt „inutiles", noch wie er (Etud. p. 3) erklärt, „sans fruit, steriles tous les deux" (das gegenteil s. P. Wb. I, 323). Uneinschränkbar aber oder „uneingeschränkt" sind allerdings die beiden, auge und or *(darçanaçravâ* — die arch. form des duals, wie in den Lond. und Oxf. hss., und wie Foucaux a. a. o. richtig bemerkt, dafs es diese sein könnte one das visarga in seiner Par. hs. und der Calc. ausg., obwol die pluralform auch sonst wol zum dual tritt). So weit wäre alles klar, auch one „schlangen"; aber was nun folgt, das wort welches dem Calc. herausg. wol „diebesgelüste" zu verstehen gab *(styayântaka:* nach seiner ausg.), womit das schlufsglied der strophe anhebt, darauf wird es eben ankommen. Denn mit dieser letzteren erklärung — wol aus *styêna, stâinya* „dieb, dieberei" (von *stêna)* und *antaka:* „der ein ende macht" — weiß ich nichts rechts anzufangen.

Was wird nach analogie der andern strophen an dieser stelle erwartet? Offenbar eine aufforderung zu im zu kommen, dem jenes alles so zum rum gereicht, zu im, der, wie es gleich dazu heißt „ans jenseitige ufer der ruhe und befreiung hinübersetzt" *(çântavimôxapâragam)*. Und „zusammen rufen, einladen, pass. sich vereinigen, zusammen scharen" heißt eben was in dem fraglichen worte steckt — wzf. *styâ (styâi,* vgl. Westerg. Rad. 83, sonum emittere, congregari, conclamare). — Wie nun in der Calc. ausg. zu lesen *(stayântaka:)*, das könnte allenfalls eine ableitungsform sein, im sinne von „einladend, zusammen rufend" (vgl. *gâyantikâ* f. „singend" von *gâ, gâi)* mit einer in diesem dialecte beliebigen verkürzung und verlängerung des einen und andern vocallauts (besonders des *a,* für *stâyantaka:*). Vorzüglicher scheint mir aber die regelmäßige participialform — nach der lesart der Lond. hss. *stayân tata:* „einladend, rufend daher" — also in änlichem sinne und mit gleichem vocalwandel. Doch was ich hier am meisten angemessen hielte, eine imperativform (II pl. auch sgl., pass. oder auch act.) mit entsprechendem demonstrativpronomen *(tam)*, ist, so weit ich sehen kann, nicht überliefert.*) Indessen ist der sinn klar; und

*) Aus vergleichung der Oxf. hs. scheint ein solches demonstr. *tam* wirklich anzusetzen; doch was mir übrigens daher als variante mitgeteilt wird, ist leider nicht sicher gelesen und zu erkennen.

ob ich nun etwas frei übertrage: „er lädt zur ruh, zu der befreiung jenseits“ nach jener lesart, oder aber nach dieser meiner bessern erwartung etwa „îm folgt, der jenseit hin zur ruh, zur freiheit setzt“, ist für das ganze des verständnisses von unwesentlicher bedeutung.

In diesem sinne und zusammenhang sind denn auch die noch folgenden strophen fortfarend (str. 4) „zu im naht auch *(upasaṅkramadhvam)*, der im unvergleichlichen gesetz sich manifestiert, aus nacht zum lichte fürt, beruhigung schafft, als Buddha unermesslicher erleuchtung oder erweckung *(buddhi)* erweckt ist“. Und schließlich (str. 5) wird er als könig oder bester der ärzte *(vâidyarâja)* gepriesen, welcher „der heilung nectar oder unsterblichkeitstrank gewärt“ *(amṛtabhêshajaprada)*, als „kämpfer held“ — in der rede, lere, als verfechter seiner theorie *(vâdiçûra*, wenn nicht mit einer var. *cârdi*[0]) — der die scharen seiner schlimmen widersacher überwindet *(kugaṇipratâpaka)*, der also ruhe im innern und ruhe nach außen schafft, „ein vertrauter des guten gesetzes, der höchsten warheit kundiger“, den fürer macht und den trefflichsten „pfad“ *(mârga)* anweist zum ziele des jenseitigen gestades.— Man wird zugeben, es ist ein abgeschlossenes ganze, was in diesen ersten strophen vorliegt und uns zugleich die verherrlichung zeigt des Buddha und des Buddhatums.

12. Die göttersöne, welche die lautern himmelswonungen teilen *(çuddhâvâsakâyikâ dêvaputrâ:)*. (S. 3.)

Es haben von alters her natürlich auch die götter ire familien und geschlechter, und göttersöne oder götterkinder (*dêva-putrâ:*) bedeutet die nachkommen der alten (brahmanischen) götter, wie menschenkinder die der ersten menschen. Der ausdruck begegnet auch schon im Rigvêda, wo es dann auf die betonung ankommt, ob wir darunter, wie in ältern hymnen „götter zu kindern habend“, himmel und erde verstehen müssen, oder wie in den jüngern und hier „söne oder kinder der götter“ zu verstehen haben (vgl. P.Wb. III, 749). Und weil mit der Buddhaverehrung zwar die frühere bedeutung des göttercults aber nicht die traditionellen götter aufhören, so bleiben diese als bewoner der himmelsräume oder welten bestehen, und auf diese ire stellung ist bei erklärung des vorliegenden ausdrucks zu achten.

In dem stück englischer übersetzung Calc. ausg., ist diese stehende bezeichnung mit „of auspicious homes and persons“ wieder gegeben, also das letzte glied der composition *(kâyika*, körperhaft) geradezu auf den körper oder die person der göttersöne bezogen. Dieß scheint aber unrichtig, nicht auch sprachlich wol zu rechtfertigen. Richtig zwar ist, dafs jene gottheiten, als über sonne und mond befindlich, deren licht nicht bedürfen, da sie selbst ein viel helleres ausstralen. — Bei Foucaux hingegen bleibt der ausdruck unübersetzt und heißt: „les fils des dieux Çouddhâvasakâyikâs“ mit dem bemerken (p. 6, n. 2) „qui font partie de la suite des dieux Çouddhâvasas, litteralement, qui font corps avec eux“. Hierfür, wie gewifs richtig, spricht auch der vorgang Burnoufs (Intr. 140 u. a.), da er „les fils des Dêvas, de la troupe des Çuddhâvâsas“ ansetzt. Und mit letzteren wesentlich übereinkommt, wie die herausgeber des P.Wb., (VII, 253) *çuddhâvâsa* als „die reine behausung (der götter)“ und (II, 231) *kâyika* am ende eines comp. als „zu der und der gesammtheit, gruppe gehörig“ erklären, (mit hinweis auf die analogie von *brahmakâyikâ dêvâ:* auch in

unserem texte merfach begegnend) bei Burnouf (a. a. o. 608): „les Brahma-kâyikas, c'est à dire, ceux qui forment la suite de Brahma". Auch diese, die zur Brahmagruppe (welt, körperschaft) gehörigen, können nach buddhistischer weltanschauung als besondre klasse der Çuddhâvâsakâyika, derer der lauteren oder lichten himmelswonungen angesehen werden.*) Und eben daher, weil das wort nicht an und für sich eigenname, meine übersetzung.

In betreff der namentlich genannten herrscht einige differenz zwischen denen an dieser stelle und den weiter oben befindlichen namen. (Foucaux hat Nandana, Sunandana statt Nanda, Sunanda, und Praçânta im letzten namen unterdrückt). Der unterschied mag hier füglich unerörtert bleiben. — Was jedoch eine ausdrucksformel (skr. *êkântê*) betrifft, so will ich das abweichende meiner deutschen übersetzung derselben von der andern nicht unerwänt lassen. Bei Foucaux „se tenant d'un seul côté" und änlich bei Rájendralál Mittra „seating apart" ist vielleicht mit rücksicht zugleich auf die s. g. *pradaxiṇakriyâ* gesetzt, das zuwenden der rechten seite, eine weiter unten gedachte erenbezeigung. Hier ist davon nichts gesagt, und bin ich in meiner übertragung den angaben des P.Wbs. (I, 1085 f.) gefolgt, wonach der ausdruck *(êkânta)* bedeutet „das aufgehen in einem, die verehrung eines einzigen wesens, adj. auf einen einzigen punkt, gegenstand" — hier also auf die person des Buddha — gerichtet.

13. Lalita-Vistara, ein Sûtra-abschlufs, eine sammlung von großem umfang. (S. 4.)

Wie änlich in anderen jüngeren und älteren werken buddhistischer oder brahmanischer literatur — vgl. eingang zum Lotus, zum M. Bhârata — wird auch hier name, character und darstellung des werkes zu wege gebracht. Auf jene, namen und character des werkes und was damit zusammen hängt, art und zeit der abfassung, sage oder geschichte seiner überlieferung und verbreitung, will ich hier nicht eingehen, da diese gegenstände angemessener in einer besonderen einleitung behandelt werden. Nur so viel vorab nötig, sei über die namen und bezeichnungen im texte hier mitgeteilt.

Der name ist ein compositum; *lalita*, eine participialform (wzf. *lal*), heißt „anmutig, lieblich, beliebt; arglos", als nomen „anmut, scherz, einfalt, spiel; natürliche, ungesuchte handlung" (P.Wb. VI, 515 f.); *vistara* bedeutet „ausdenung, umfang; das ausfürliche, die einzelnen und genaueren umstände einer sache; ausfürliche, umständliche darstellung" (das. 1275); beides zusammen also „entwickelung, ausfürliche darstellung des liebreizes, der spiele oder natürlichen, ungesuchten handlungen" („the exposition of recreations" nach dem Calc. übersetzer p. 16 n. 30). Vollständiger titel des werkes aber, wie er auch in einigen hss. gegeben, ist Lalita-Vistara-Purâṇa — *purâṇa* „früher da gewesenes"; „dinge, erzälung aus der vorzeit, alte geschichte" — also „geschichte der entwickelung der spiele, der handlungen", nämlich im leben des Buddha. — Aber

*) Auffallend erscheint nach allem nicht sowol, dafs *brahmakâyika* im P.Wb. (V, 129) durch „zur klasse der Brahmakâya genannten gehörig", als vielmer, dafs dieses *brahmakâya* (ebendas.) durch „N. einer bestimmten klasse von göttern" (M. Bh. 13, 1371) erklärt wird.

auch so scheint der name nicht one mythischen oder vielmehr mystischen beigeschmack gebildet, namentlich was den ausdruck spiel *(lalita)* angeht, obwol nicht zu verkennen, dafs mit einem synonymen ausdruck — *vikrîḍana, vikrîḍita* — auch wirkliche handlungen bezeichnet werden. So wird alsbald die herablassung des Bôdhisattva aus dem Tushitahimmel „spiel" *(vikrîḍana)* genannt; und wenn wir für diesen vorgang solche bezeichnung schon eher gerechtfertigt finden, so wird gleich darauf auch der wandel und die laufbahn desselben, nachdem er den frauenpalast verlassen, „spiel des Bôdhisattva" *(bôdhisattvavikrîḍita)* geheißen; und bei dem letzteren ist kein zweifel, dafs hier nicht sowol ein vorgang als vielmer handlungen von gleichem ausdrucke getragen werden. Anwendungen indessen, welche leben und wandel, die fromme vertiefung des weisen als spiel oder unterhaltung bezeichnen, wie die benennung einer mystischen betrachtungs- oder vertiefungsordnung, lalitavyûha genannt, u. a. dergl. unterstützen jene andere ansicht. — Endlich erscheint der name auch kein ursprünglicher, vielleicht nicht einmal für eine älteste redaction in der art, wie das werk jetzt vorliegt. Zwar hat die tibetanische übersetzung — die ältesten solcher übersetzungen buddhistischer schriften reichen bis ins VII. jhdt. uns. zeitr. — den entsprechenden namen Rgya cher rol pa, durch Foucaux „développement des jeux" übertragen. Aenlich in einer vierten und letzten der überhaupt älteren chinesischen übersetzungen, die (bei Foucaux p. XVI ff. n. 2, nach Stan. Julien) Chin-thong-yeou-hi, „les amusements et jeux de celui qui est doué d'une pénétration divine" heißt, dagegen eine erste und älteste unter dem kaiser Ming-ti aus der dynastie der Han — sie soll zurück bis innerhalb der jare 70—76 uns. zeitr. datieren — Fang-teng-pen-ki-king, auch Fo-pen-hing-king genannt wird, das ist „das heilige buch der taten des Buddha". In der chin. allgemeinen geschichte des Buddhatums (Fo-tsong-tong-ki II, fol. 11) wird das werk unter dem abgekürzten sanskrittitel Pi-sse-to-lo *(vistara)* citiert. Das alles beweist freilich wenig, und erst eine genauere untersuchung, ja weitere auffindungen können genaueren und sichern aufschlufs geben.

Mit der bezeichnung als gesetzesabhandlung *(dharmaparyâya)* wird der heilige, kanonische character des werkes bestimmt. — Es heißt ferner Sûtraabschlufs *(sûtrânta)*, wie ich diese benennung nach analogie von Vêdânta übertragen, womit zumal ausgangs- und höhenpunkt angedeutet wird. Sûtra, wie schon früher (No. 4) bemerkt, die aufgezeichneten und an einander gereihten reden und aussprüche des meisters, füllen als solche einen der s. g. „drei körbe" oder massen *(tripiṭaka)*, welche das ganze des buddhistischen schrifttums ausmachen. Nach der tradition ist solche einteilung, welche sowol nördliche als südliche Buddhisten haben, unmittelbar nach dem tode des Buddha auf einer ersten synode zu Râjagṛiha unter der regierung des Ajâtaçatru, königs von Magadha (542?) getroffen worden. Jede partie nämlich wird, wie schon gesagt, einem der drei ersten und vorzüglichsten schüler zugeschrieben, davon die Sûtra dem Ânanda, welcher die worte seines verklärten lerers und leiblichen vetters *(buddhavâcana)* getreulich in acht genommen. — Wie umfangreich, beiläufig bemerkt, dieses schrifttum geworden, darüber sind die ersten nachrichten zunächst wieder auf tibetanische übersetzungen zurück zu füren und einem ungarischen gelerten zu verdanken, Alexander Csoma Körösi, „einem manne von seltener tatkraft und energie — wie er bei Weber, vorless. 255 heißt — dem Anquetil du Perron dieses jarhunderts". Er brachte mit tibet. grammatik und wörterbuch die erste

kunde von einer gewaltigen, sieben sectionen (100 bände fol. 1083 abhandl.) umfassenden sammlung buddhistischer werke nach Europa. Zum Bkah-hgyur *(Kâg yur* oder *Kah gyur)*, wie dieselbe heißt, gehört auch der Rgya cher rol pa (Foucaux a. a. o. VI; XI). — Seit fünfzig jaren (1822), zwanzig jare vor dem tode Csomas sind auch die sanskritoriginale aufgefunden, in Nepal, durch B. H. Hodgson, den dortigen britischen ministerresidenten, der handschriften davon an die asiatischen gesellschaften in Calcutta, London, Paris gesandt, welche an letzterem orte, durch abschriften vermert, in dem berümten E. Burnouf iren fleißigen und tüchtigen bearbeiter erhielten. —

Eine nähere bestimmung erhalten wir nun mit der dritten bezeichnung als einer „sammlung von großem umfang" *(mahâvâipulyanicaya)*. Schon die benennung Sûtraabschlufs gibt nicht mer ein einfaches sondern ein weiter ausgefürtes und zur vollendung gebrachtes Sûtra zu erkennen. Für diesen besondern character und unterschied ist aber der ausdruck „umfangreich, von weitem" oder viel mer „erweitertem umfang" die technische bezeichnung. — Unterschieden nämlich von den Sûtra schlechthin oder einfachen Sûtra sind die erweiterten *(vâipulya* oder *mahâvâipulya)* eine besondere gattung von Sûtra ausmachend und — soviel steht fest — jene, wie schon ir name anzeigt, älterer entstehung, diese, die erweiterten aber jüngeren datums und machwerks (vgl. Burnouf, Intr. 124 ff). In den grundanschauungen des lebens und der moral überein kommend, gehen sie ferner weit aus einander in der art der ausschmückung und wie sie an personen und ereignisse anknüpfen. Denn wärend jene bei aller mannigfaltigkeit des inhalts an sagen und legenden, fabeln und parabeln doch über die person des Buddha, seine nächsten schüler und einige niedere gottheiten nicht hinaus gehen, haben diese, die vâipulya mit iren scharen von Buddha, Bôdhisattva etc. mit iren massen von göttersönen, dämonen, geistern und genien aller art, mit allem was eine überschwengliche einbildungskraft in diesem gebiete nur erfinden kann, die grenzen des menschlichen, natürlichen und warscheinlichen weit überschritten, haben namen in den kreis irer geschichten gezogen, die sich auf persönlichkeiten einer viel spätern zeit, wie entlegene und andere als bloß indische örtlichkeiten beziehen (vgl. Burnouf, a. a. o. 127 f; Weber, vorless. 261 f.), und dieser character erstreckt sich vorab über die ganze prosa ires inhalts. Mag dieß nun einigermaßen auch den besondern namen erklären, also „die multiplication der ideen, personen und worte", wie es bei Wassiljew (s. 128) heißt, so hat derselbe an anderer stelle (s. 109 f.) doch noch eine andere und dafür auch wol richtigere vermutung. Nach dieser hätten wir unter Sûtra „anfänglich eigentlich nur kurze aphorismen" — wol änlich wie die vedischen — zu verstehen, welche „in der folge erweitert wurden", daher mit namen vâipulya *(vipula,* weit, groß) genannt. Doch haben diese buddhistischen mit jenen vedischen, metrisch gedrungenen, immer mer rätselhaft auftretenden sprachformen nichts weiter gemein, und schwer bleibt zu sagen, worin denn äußerlich eigentlich die erweiterung besteht.

Vor allem nahe liegt freilich, die erweiterten aus einfachen Sûtra entstanden und gebildet anzuschen, und stellenweise mögen ältere teile sich auch von jüngeren wol abheben; nur ist im ganzen daran nicht zu denken. — Sangstrophen *(gâthâ)* enthalten auch die einfachen Sûtra, wenn gleich in geringer, verhältnismäßig viel geringerer menge. Sie sind, wie gesagt (No. 10.) im ganzen entschieden älter als die zugehörige prosa,

und näher stehend einem volksdialect, darin der Çâkyason und seine schüler wirklich geredet. Diese also sind es durchweg gewifs nicht, wofern überhaupt jüngere teile die erweiterung ausmachen und die ganze art der composition auch die anname, dafs vorhandene ältere in entstandene jüngere eingeschoben werden, ausschließt. So erübrigt wol noch eines. Es haben die verfasser und aufsteller der späteren Sûtra solche sangstücke gesammelt und aneinander gereiht, sie aus dem munde des volkes, worin sie derzeit oder früher, ganz oder teilweise lebten, oder aus vorhandenen sammlungen heraus gezogen, sie iren darstellungen nicht sowol einverleibt als vielmer mit diesen bekleidet, darin mer oder minder breit den inhalt recapituliert, verbrämt, ausgeschmückt u. s. w., und solche compositionen, welche damit noch spätere einschaltungen und erweiterungen nicht ausschließen, wurden dann im gegensatz zu den einfachen als ser erweiterte *(mahâvâipulya* — oder nach der schule irer verfasser, im gegensatz zu denen des Hînayâna als solche des Mahâyâna), wurden mit recht als „sammlungen" oder „vorräte" *(nicaya)* bezeichnet. Wie gesagt, es bleibt, soviel ich sehe, kaum anderes zu vermuten übrig.

Doch hierauf, als das zur erklärung der namen notwendige, will ich mich hier beschränken, ein weiteres, die chronologische abfolge namentlich, anderem zusammenhange vorbehalten.

14. Argument. (S. 4.)

Sogleich diese inhaltsangabe erscheint wie spätere zutat. — Wie dieß schon Köppen in seinem werke (Relig. des Buddha I, 74) angibt, war es „herkömmlich, ja bei den nördlichen Buddhisten fast kirchliche satzung geworden, die lebensgeschichte ires religionsstifters in zwölf abschnitte zu teilen". Die dazu angegebenen punkte sind: 1) sein entschlufs, den himmel zu verlassen; 2) empfängnis und aufenthalt im mutterleibe; 3) geburt; 4) probeablegung in den künsten; 5) heirat und belustigung durch die frauen; 6) auszug aus dem väterlichen hause und eintritt in den geistlichen stand; 7) schwere bußübungen; 8) bewältigung des widersachers, des teufels (Mâra); 9) vollendete erleuchtung und erlangung der Buddhawürde; 10) drehen des glaubensrades; 11) entschwinden aus der zeitlichkeit (Nirvâṇa); 12) leichenbestattung und beisetzung der reliquien. — Hiervon sind mit ausschlufs der letzteren beiden die übrigen zehn hier im wesentlichen aufgefürt, nur zu der art, wie dieß geschehen, dürfte einzelnes zu bemerken sein.

Der „Tushita lieblichen wonung", als des götterhimmels der freude, wo der Bôdhisattva vor seiner letzten geburt verweilt, ist schon früher erwänung getan (N. 1, s. 51), desgleichen zuvor (N. 13, s. 71) der ausdrucksweisen „spiel" und „vergnügung", insofern dieselben vorgang und handlung bedeuten mögen. Was zeichen *(mudrâ)* heißt, zeichenkunst oder zeichenberechnung *(mudrâgaṇana)* ist nicht in gewöhnlichem sinne zu nemen. Unter Mudrâ (eigentlich siegel, typus) versteht man buddhistisch eine symbolik, besonders (wenn auch nicht allein) „fingerstellungen bei religiösen vertiefungen" (vgl. P.Wb. V, 829; auch Wassiljew 143; Köppen I, 508), dann wol überhaupt mystische verschlüsse durch zeichen, stellungen etc., deren lösung gekannt oder berechnet werden mufs. — Nach dem kampfe mit dem versucher (Mâra) und seiner sippschaft *(maṇḍala)* und nach deren vernichtung wird der Bôdhisattva „einer der so gewandelt und dahin, zum ziele gelangt" wie seine vorgänger, ein Tathâgata (s. N. 1 u. 3), und besitzt die macht und sicherheit der erkenntnis *(balavâiçâradya)*

im ganzen umfange oder verein (vgl. Berl. Monatsber. 1864, 407) „der achtzehn bedingungen der unabhängigkeit“ *(ashṭâdaçâvênika-samuccaya)*.

Ueber den wert und die bedeutung dieses ausdrucks, der one weiteres auch merfach in andern, wie noch einigemal so in diesem werke (c. XIII, XXVI) begegnet, findet sich näheres von Burnouf (Lotus, Append. N. IX, p. 648 ff.) mitgeteilt. Dort werden auch nach dem Jina alaṅkâra „die achtzehn bedingungen“ (vgl. Köppen I, 437) aufgezält, zu deutsch folgendermaßen: „Die wissenschaft des glückseligen Buddha ist unwiderstehlich, hinsichtlich (1) der vergangenheit, (2) der zukunft und (3) der gegenwart. Im besitz dieser drei bedingungen vollbringt der glückselige Buddha mit seinem körper keine handlung, die nicht (einmal) zum voraus bestimmt und (dann) geleitet würde durch die wissenschaft. Im besitze nun dieser sechs bedingungen (zweimal drei — wie abweichend bei Köppen: handlungen des körpers, der zunge, der gedanken, finde ich im angegebenen texte nicht begründet —) erfärt der glückselige Buddha keine onmacht (*hâni* „échec“) weder (7) in seiner willenskraft, noch (8) in seiner gesetzbelerung, noch (9) in seiner tatkraft (mannestugend, *viriya*), noch (10) in seiner betrachtung *(samâdhi)*, noch (11) in seiner weisheit, noch (12) in seiner befreiung *(vimutti)*. Im besitze dieser zwölf bedingungen ist der glückselige Buddha frei von (13) zorn (*davâ* „entbrennen, zornglut“, wol eher als mit Burnouf „intention méchante, böse absicht“), von (14) heftigkeit *(ravâ)*, (15) unwissenheit (unerfarenheit, *appluta*), von (16) überstürzung, (17) nutzloser geistestätigkeit (*avyavaṭamano* „gedankenlosigkeit“) und (18) unbedachtsamem hinwegsehen („vernachläfsigung“ *appaṭisaṅkhâna upêkhâ*). — Dieß „die achtzehn bedingungen der unabhängigkeit“ — skr. *âvêṇika* (vgl. P.Wb. I, 113: „mit nichts anderm in berürung stehend, ganz in sich abgeschlossen, unabhängig“) scil. *dharma* (gesetz, bestimmung, mit Burnouf „condition“ und Köppen „bedingung“) — von denen es heißt, dafs sie die vorzüglichen merkmale eines Buddha sind, wodurch er sich von andern menschenkindern und irer unvollkommenheit auszeichnet. (Nach Eitel, Childers, Dict. 73).

Entsprechend ist dem letzten punkte des arguments, „der genauen unterweisung in dem unermesslichen oder unvergleichlichen Buddhagesetz“, was sonst als drehen des gesetzrades bezeichnet wird.

(Bei Foucaux in der übersetzung aus dem Tibetanischen felt die ganze inhaltsangabe, one weitere bemerkung.)

15. Tathâgata. (S. 4.)

Es ist diese erenvolle benennung des Buddha bereits zu wiederholten malen begegnet und erst kürzlich wieder mit kurzen worten zu erklären versucht worden. Schon auch W. von Humboldt (Kavispr. I, 270 f.) weiß, dafs das wort eine zwiefache deutung zulässt, je nachdem man es in *tathâ* + *gata* (so, also, derartig gegangen, befindlich) oder in *tathâ* + *âgata* (so, dahin gelangt, angelangt, eingegangen) zerlegt. Er ist der letzteren erklärung mer zugeneigt, ebenso Burnouf, dessen bemerkung (Intr. 75 f.) zeigt, wie schon die ansichten der älteren forscher nach bald mer historischer bald mer philosophischer seite in irer deutung dieses namens aus einander giengen, den wir hier doch, wo uns eine ganze reihe vorauf gehender Tathâgata genannt wird, mit einigen worten besprechen müssen.

Um uns über ältere nicht zu verbreiten *), sei hier sogleich die meinung der verfasser des P.Wb. (III, 209) hingestellt. Nach derselben eignet sich die bedeutung „in solcher lage, in solchem zustande befindend" besser als alle übrigen zur bezeichnung eines Buddha; die prädicate desselben — heißt es — sind so mannigfaltig und zugleich so schwer durch einen geeigneten ausdruck zu bezeichnen, dafs man es vorzog, in schlechtweg als einen solchen, wie er in wirklichkeit ist, zu bezeichnen". So trefflich diese bemerkung ist, kann man doch darüber zweifeln, ob die gleiche überlegung den Buddha geleitet, da er (nach dem überein stimmenden zeugnis der legenden und sûtra) sich im laufe seines unterrichts diesen namen für sich wälte, oder anders, die ansicht derer, welche im und seinen angeblichen vorgängern denselben beilegten. Im wesentlichen freilich stimmt diese erklärung mit derjenigen überein, welche Csoma (As. Res. XX, 424) nach tibetanischen quellen (also mittelbar von nördl. Buddhisten) beigebracht, wonach Tathâgata den bezeichnet, „welcher seine fromme laufbahn auf die gleiche weise wie seine vorgänger durchgewandelt". Dieß mag nun ebenso wol den wandel — „der gegangen und hingegangen wie seine vorgänger" *(tathâ + gata)* — als besonders das ziel — „der auf die gleiche weise angelangt" *(táthâ + âgata)* — hervor keren. Beides findet sich auch nach südbuddhistischer auffassung, und wenn eine gemeinschaft bei nördlichen und südlichen Buddhisten — wie dieß schon Burnouf für seine kritik mit recht betont — ein zeichen für alter und authenticität ist, so ist solche deutung (also die unbestimmte) gleicher weise angemessen.

Hierzu aber sei folgendes angemerkt. Wesentlich mufs in betracht kommen, dafs der Buddha mit diesem namen sich erst benennt oder mit demselben erst benannt wird, nachdem er die volle erleuchtung erlangt und (hier c. XXII) als lerer auftritt, als sollte damit, durch die beziehung auf im gleiche vorgänger sein auftreten und leren ire auctorität empfangen. Dieser umstand spricht für die auffassung, dafs der Tathâgata einer ist, der ebenso (wie jene) zum ziele gekommen und die gleiche höhe erreicht *(âgata)* hat. Indessen liegt in dem was das gleiche, „so, also" bedeutet *(tathâ)* keine bezeichnung eines zieles (des terminus ad quem), und anderseits kann auch die einfache verbalform *(gata)* den begriff eines „gekommen, gelangt seins" enthalten. Müssten wir uns also für eines oder das andere entscheiden, so würde ich die erklärung aus *tathâ + gata* (so getrennt) vorziehen, zumal mit rücksicht auf den andern titel Sugata, „einer der wol, glücklich gewandelt, zur vollendung gekommen" (vgl. Burnouf, Intr. 626). Uebrigens scheint im zusammenhange mit der buddhistischen anschauung, darin weg und ziel des weges eng verbunden, das unbestimmte, wie gesagt, in der auffassung des begriffs Tathâgata und je nach dem gebrauch schwankende in der erklärung dieses namens von alters her zu sein.

In anbetracht nun der namen, welche die reihe der früheren Tathâgata enthält, hielt ich lange dafür, sie im interesse mancher leser besser aus dem texte weglassen und hier nachtragen zu sollen. Da es sich jedoch nicht um bloße weiterung und breite ausschmückung handelt, sondern um ein wesentliches und selbständiges, so behielt die treue gegen das original

*) Wer deren viele zu haben wünscht, wird schon von Burnouf für nepal. quellen auf Hodgson (Europ. Specul. on Buddh., Journ. As. Soc. of Bengal III, 384) und für singhal. auf Turnour (Mahâvaṁso, Intr. LVI) verwiesen. Mit einer erklärung des ersteren „also eingegangen" kommt die schon früher bemerkte von Wassiljew (s. 234 n. 2) überein. Gegen diese ist zu bemerken, dafs die bezeichnung doch auch vom lebenden Buddha gebraucht wird.

die oberhand (und bin ich daher dem beispiele Foucaux's lieber gefolgt, der die namen ebenfalls seiner übersetzung eingereiht, als dem des herausgebers der Calc. ausg., da sie unter dem texte aufgefürt werden). Namenreihen finden sich auch in den biblischen und änlichen andern schriften, und ein leser, dem sie unverständlich und lästig sind, kann sie im texte ebenso wol übergehen und wol noch besser als hier in der erklärung.

Es sind fünf und fünfzig namen genannt als die der vorläufer des Çâkyasones — nach Râjendralâl Mittra (übers. p. 18 n. 34) nur vier und fünfzig, da er in der folgenden liste die der beiden letzten — Kanaka muni und Kaçyapa — je mit Nr. 54 bezeichnet, ebenso viel nach Foucaux, indem dieser die namen Jitaçatru und Sampûjita wie einen *(Djitaçatrou Sampoûdjita)* verbindet. Wie letzterer bemerkt (Fouc. p. 7 n. 1 u. 3) hat die tibet. übersetzung noch einen namen nach Guṇakêtu (tugendhelle, = banner), mit „source de qualité" *(guṇaprabhava?)* übersetzt und nochmals zwei je einen nach Ratnakîrti und Ugratêjas aufgefürt, nämlich Ratnatêjas (perlenglanz) und Mêrupushpa (Mêrublüte), die beide auch in einer Hodgson'schen liste (Journ. As. 1830, Oct.) felen. Dieser hat ferner „ein verzeichnis von 143 vorher gegangenen Buddha" aus verschiedenen werken zusamm n gebracht. (Hodgson, Quotations of his sketch of Buddhism, Journ. of the Roy. As. Soc. t. II; vgl. Köppen I, 314 n. 1.) — Wir wissen bereits (s. N. 1, über Buddha gegen ende), wie nach buddhistischer anname unzälige scharen von glückselig vollendeten Buddha dem jetzt regierenden voraus gegangen, und es ist auch schon bemerkt worden, dafs vier und zwanzig davon bei den südlichen Buddhisten namentlich in sagen und legenden genauer bekannt sind (ire namen s. Mahâvaṁso I, Journ. of the As. Soc. of Bengal, VII, 789; Turnour, Introd. p. XXXII f.; Hardy II, 95). Deren reihe beginnt — nicht mit Padmôttara (der lotusmächtige), auch nicht mit Dharmakêtu (gesetzesbanner) sondern — mit dem hier an dritter stelle genannten Dîpaṅkara, „der die leuchte anzündet oder licht schafft", als dem ersten, welcher einen künftigen erlöser als seinen nachfolger verheißen. Er ist auch gleichmäßig von nördlichen und südlichen Buddhisten anerkannt, ebenso die hier zuletzt genannten sechs, davon Vipaçyin (der klar schauende oder erkennende), Çikhin (der als „harbüschel", *çikha* auf der höhe [der erkenntnis] befindliche), Viçvabhû (der „alles durchdringende, überall seiende") früheren zeiträumen oder weltaltern, s. g. kalpa angehören (vgl. Köppen I, 315). Dagegen gehören die letzteren drei, Krakucchanda (berggipfel, -gestalt, -festigkeit [?], vgl. Childers, Dict. 174), Kanakamuni (gold- oder der Kanaka [?] einsiedler) und Kâçyapa („lichthüter", vgl. P.Wb. II, 187, 273) dem jetzigen guten oder günstigen zeitalter, „bhadra-kalpa" an, darin als vierter der Çâkya Muni regiert, der fünfte Mâitrêya (vgl. N. 5) sein nachfolger noch erwartet wird.

Bei einigen der aufgefürten namen sind die lesarten verschieden. Statt Mahâkara (gr. ansammlung, schatzgrube) wäre nach dem tib. text Mahârâçmi (gr. lichtstral) anzusetzen, statt Pravâḍasâgara (korallenmeer) der hss. und Pravara in der Calc. übers. hat die ausg. fälschlich Pravâtasâra und ebenso Uṇîtêjas für Ûrṇâtêjas (harwirbelglanz); letztere beiden bei Foucaux: Pravâṭasâgara und Ourṇitêdjas (vgl. übr. dess. Étude p. 5 f.); ferner hat die letztere, die franz. übers. Vaçanta⁰ für das richtige Vasantagandhin (lenzesduftig), und wird endlich in der Calc. ausg., auch den Lond. hss. Vipaççit („begeistert, seherisch") für Vipaçyin (vgl. Burn. Intr. 317; Lot. 503; Wassilj. 187) gelesen. — Wie man sieht, sind die namen voll von licht, glanz, perlen, blüten, duft u. a. dergl., und

mögen auch einige, wie vielleicht die beiden letzten der reihe, historische namen sein oder an solche anklingen, — ja, wie immer auch selbst neuere gelerte das auftreten jener Buddha geschichtlich fest zu stellen und zu berechnen sich bemüht haben (vgl. Köppen I, 316): es sind und bleiben alle diese namen vor Çâkyamuni legendenhaften, mythischen characters, namen und personen bloßer erfindung.

16. Mahâyâna, (S. 5.)

„die große überfart". — Aus dem streben des Buddhajüngers, hinüber zu gelangen aus dem elende des diesseits in ein jenseits der erlösung und befreiung von den fesseln des daseins, erklärt sich der begriff, dessen träger das wort *yâna* ist. Yâna heißt „überfart und farzeug" vehiculum, bezeichnet also das mittel, welches jenem streben dient, und die nebenbestimmung *mahâ* „groß" zeigt an, dafs es deren noch andere geben mag. Gewönlich werden auch drei, im gegensatz zur großen die kleine überfart *(hînayâna)*, seltener erwänt auch eine dritte mittlere *(madhyamayâna)* unterschieden und zumal als „dreifache überfart" oder drei „farzeuge" bezeichnet.

Es versteht sich, dafs dieß schulbegriffe sind, deren entstehen das von verschiedenen schulen oder secten und von unterschiedener rangordnung in der buddhistischen geistlichkeit voraus setzt. In letzterer hinsicht sind es Çrâvaka, Pratyêka-Buddha und Bôdhisattva, welche in entsprechender folge sich des kleinen, mittleren und großen farzeugs bedienen (vgl. Burnouf, Lotus 51 ff.; 315 f.), und zwar so, dafs die Çrâvaka, das sind die „hörer" oder jünger der meister (vgl. erkl. No. 4), und die Pratyêka-Buddha, das sind die einsam und allein für sich erlösung und erleuchtung anstrebenden, dafs diese das kleinere, bez. bei dreiteilung letztere das mittlere farzeug erhalten, indess den Bôdhisattva Mahâsattva (also natürlich auch den Buddha) das große vehikel zukommt (vgl. Intr. 478). Sie alle kommen zum heil, nur die klassen dieser heiligen sind verschieden, und also die art der fart und des farzeuges, das inen zukommt (vgl. Lotus a. a. o.; Köppen I, 418 f.). *) Doch nur zwei überfartsarten, die kleine und große sind zu unterscheiden, wenn die lere von der überfart in ersterwänter hinsicht, in hinsicht auf schul- und sectenspaltung, in betracht kommt.

Hier sind es zwei parteien, eine jüngere entwickelung, welche einer älteren mit ausgesprochenem gegensatz sich gegenüber gestellt (vgl. Burn., Intr. 534). Auch die stelle, worauf diese erklärung bezug nimmt, die noch dazu ganz den anschein einer nachmaligen einschaltung hat, bezeichnet die feindliche parteistellung. Denn wie es scheint ließ sich der bearbeiter oder abschreiber an dem einfachen ausdruck der gewär „zu gunsten aller welt, götter- und menschenkinder" nicht genügen, sondern wollte auch zu gunsten

*) Anders bei Rájendralál Mittra (p. 19 n. 38) nach Laidlay, Fa Hian's Pilgrimage, wonach die kleine überfart nur zur geburt unter menschen, dämonen und götter, die mittlere zur befreiung vom elend und körperlichen dasein, die große endlich zur vollen erlösung und der macht auch andere zu erlösen fürt. Näheres über art und character der „farzeuge", worauf hier nicht weiter eingegangen, ist zum Foe kue ki (p. 8) bemerkt, woselbst auch fünf arten der überfart, vor jenen die der menschen und götter als eine erste und zweite, oder beider zusammen als erste und dann die der Buddha als „große" und fünfte genannt sind.

der anhänger und entgegen den widersachern nicht sowol des Buddhatums überhaupt als vielmer seiner schule und richtung das wort reden lassen.

Diese schule und richtung „der großen überfart“ (Mahâyâna) soll ire begründung dem berümten „kirchenvater“ Nâgârjuna verdanken, der unter der regierung des königs Kanishka oder Kanerki, eines zeitgenossen des kaisers Augustus (vgl. Lassen, altert. II, 413; Weber, vorless. 191; 200 n. 5) lerte, desselben, unter dem ein letztes (viertes) concil berufen ward, das im kloster Jâlandhara zu Kaschmir statt fand und lere und schrifttum einer nochmaligen prüfung unterwarf, beziehentlich endgültig abschlofs (vgl. Köppen I, 199 f.; II, 12 ff.). Nur nördliche Buddhisten sind an dieser kirchenversammlung beteiligt, indefs die südlichen sie gar nicht kennen, geschweige anerkennen, eben so wenig — außer was inen wol später davon zukam — die Mahâyânaschule und iren gegensatz die „der kleinen überfart“ oder Hinayâna, mit welchem letzteren namen alle anhänger der älteren tradition wegwerfend bezeichnet werden, wie verschieden auch hier bereits die schulen und spaltungen (von achtzehn secten wird berichtet) aufgetreten. Ausdruck und wesen jener schule sind nun eben die s. g. Mahâvâipulya-Sûtra, die mit iren erweiterten und entarteten leren und lergebriffen schon früher als Sûtra des großen farzeuges oder der großen überfart (N. 13 g. e.) bezeichnet wurden und zu denen auch dieser „Sûtraabschlufs, die sammlung von großem umfang“, der Lalita-Vistara gehört. (Vgl. die untersuchung bei Burnouf, Intr. 122 ff.; näheres über verbreitung und entwickelung bei Wassiljew s. 118 ff.)

Beiläufig bemerkt sei hier nur noch — da mehreres zur characterisirung sich im verlaufe genugsam ergibt — eines, was sich in der textübersetzung leichtlich der besondern beachtung des lesers entzieht. — Die verkündigung heißt es nämlich, solle unter andern deswillen geschehen, um allen, welche das Bôdhisattvafarzeug (also das „große“) besteigen, zum beginne ires unternemens tatkraft, mut oder energie *(vîrya)* in der sele zu erzeugen. Was hier sele, vielleicht besser person genannt ist, heißt skr. *puṅgala* oder *pudgala,* und begriff und auffassung eben dieses wortes sind es, darüber die buddhistischen secten vielfach aus einander giengen (vgl. Wassilj. 113 ff.) und welche namentlich auch der Mahâyânaschule herben tadel und widerspruch von seiten der Brahmanen zugezogen (s. Burnouf, Intr. 507 ff.). — In seiner etymologischen bedeutung unklar (aus *puṅ-kara,* den mann, die person machend) ist der sinn des wortes (nach dem P.Wb. IV, 767): „schön (als die gestalt, form ausmachend), körper, materie, dann das Ich, sele“ — mit Burnouf (a. a. o. vgl. das. 263 n. 2) nach dem citat aus einer erklärung zur buddhistischen metaphysik *(abhidharma kôça vyâkhyâ)* der träger einer jeweiligen existenz, was solche anzieht, sich mit solcher bekleidet, „qui revêt l'existence“, in dieser oder jener daseinsform von sich Ich sagt (substrat). Nicht Ich *(âtman)* sind die s. g. attribute *(skandha),* die sinnesstützen oder sitze *(âyatana),* die stofflichen elemente *(dhâtu),* die vergänglich sind, wie nach anderer stelle „empfindung, vorstellung, begriffe, kenntnis“. Sie sind nicht-ich; denn „alle naturen (lebensbedingungen) sind nicht-ich“ *(sarvadharmâ anâtmâna:).* Hingegen diese person „der pudgala ist nicht natur“ *(sa pudgalô na dharma:),* also Ich, also wol — wird man sagen — das bleibende im wechsel? — Nach dem angefürten texte ließe sich die frage bejahen, anders angesehen — konkret, sofern mit jeder existenz das Ich ein anderes, träger einer andern daseinsform ist — eben so wol verneinen, und aus dem bejahen und verneinen dieser und änlicher fragen, welche die früheren schulen aus einander

getrieben, mag die des Nâgârjuna iren namen als die der „mittleren“ oder „vermittelnden“ *(madhyamika)* gewonnen haben (vgl. Burn., Intr. 447; 560; Köppen I, 605 f., Wassilj. 132). „Der streit über das Ich und Nicht-ich — sagt Köppen a. a. o. — ist zweitausend jare älter als die Fichtesche philosophie“.

17. Aus gruppen von rorschösslingen gebildet *(kârîrô mandalamâtravyûha:)* (S. 5.)

„eine aus rorschösslingen bestehende gruppenordnung“, heißet ein hain, nämlich ein bambuhain und allem anschein nach derselbe, welcher (aus dem Avadâna çataka) bei Burnouf Karaṇḍaka nivâpa „le Bois des bambous“ genannt wird (P.Wb. II, 109) in der nähe von Râjagṛiha, wo Bimbisâra, könig von Magadha, der sage gemäß ein Vihâra gebaut und dem Çâkya-weisen geschenkt hatte (s. Burnouf, Intr. 456 n. 2; Csoma, As. Res. XX, 294; Schiefner, lebensgesch. 316 No. 24). Hier findet die andere, wiederholte bitte um mitteilung des Lalita-Vistara statt, und in der umgebung oder versammlung *(parshad)* um den Buddha sind dießmal außer scharen von Bôdhisattva auch solche von Çrâvaka erwänt.

Was wir unter letzteren allgemein zu verstehen haben, ist schon mermals bemerkt (s. 77), „zuhörer“ oder jünger des meisters, historisch genommen und hier die jünger Çâkyamunis, welche durch des Herrlich-vollendeten lere und unterricht gleichfalls zur erkenntnis und vollendung gefürt werden (Burn. Intr. 79; 438; Köppen I, 419 f.). Diese namentlich, welche die höhere stufe erreichen, erhalten — wie Burnouf (a. a. o. 296) erklärt — den titel der großen oder vornemen jünger, Mahâ-Çrâvaka, wie sie zu ende unserer textstelle heißen, ein titel, welcher unter entsprechenden verhältnissen auch wol mit dem eines Sthavira „Aeltesten“ oder Âryâ im eminenten sinne des wortes zusammen fällt. Angenommen wird nämlich, dafs alle Çrâvaka (pâli: *sâvako;* tib. *nan thos;* chin. umschr. *shing ven*) die eigenschaft eines Arhant haben und dessen würde, wenn noch nicht besitzen, so doch erlangen. — Hieraus geht hervor, dafs der Çrâvaka als solcher unter den Arhant rangiert und eben so wenig alle Arhanten auch Çrâvaka, als umgekert alle Çrâvaka zugleich Arhanten sein müssen. Denn es ist nach der gegebenen erklärung keineswegs gesagt, was Burnouf (Lotus, 292) angenommen, dafs jeder Arhant notwendig vorher Çrâvaka gewesen, indess einer offenbar Çrâvaka sein kann, one zugleich Arhant zu sein, wie dieß z. b. bei einem der berümtesten Çrâvaka oder jünger Çâkyamunis, dem Ânanda der fall gewesen (vgl. Köppen I, 420 n. 1). Er gehört zu den Mahâ-Çrâvaka, deren außer den beiden haupt- und muster-schülern *(agra-çrâvaka)* noch achtzig gezält werden (vgl. Köppen, das., 100; Spiegel, Jahrb. f. wiss. krit. 1845, 554), und welche, wie die Çrâ-vaka auch überhaupt, den erenden beinamen des „lebensvollen“ *(âyushmant)* füren, der auch andern (vgl. No. 4) und ursprünglich wol allen beigelegt wird, welche den geistlichen lebenspfad eingeschlagen haben.

Dieß aber sind die Bhixu, welche der Buddha nach der erzälung zu unterweisen kommt, und welchen er dann nach der auffassung in Fouçaux's übersetzung auch das ereignis von dem kommen und gehen der Dêvaputra zu erzälen kommt: „C'est ainsi, Bhikchous, que les fils des dieux Çoudhâ-vâsakâyikas . . . étaient hier ici auprès de moi, disparurent en ce lieu même, comme il a été dit précédemment“. Abgesehen davon, dafs dieses „wie zuvor gesagt“ sich schlecht hiermit verträgt, hat auch der Sanskrit-

text nichts was „gestern bei mir" bedeutet. Das verbum, wovon diese anzeige abhängig gemacht wird *(âmantrayati sma)*, steht so öfters one bestimmtes object der rede im sinne von begrüßen, sich unterreden oder unterricht erteilen; (in der Calc. übers. „conversed with the Bhikshukas". In dieser wird auch der fragliche satz, welcher das verschwinden der göttersöne wiederholt erzält, ganz weg gelassen, und in einer note gegen das zeugnis von allerdings fünf handschriften als aus dem vorigen paragraph von einem täppischen abschreiber herüber genommen bezeichnet — eine ansicht, die meines erachtens manches für sich hat, nur dafs alsdann auch der ausdruck „wie zuvor" *(pûrvavat)* — „to preserve consisteney", nach Rájendralál Mittra — als interpoliert anzusehen). Aenliche beispiele nachträglicher und für uns unerträglicher wiederholung begegnen aber auch sonst in älteren schriften und mögen allerdings von verschiedenen bearbeitern oder abschreibern herrüren. Die anrede mit Bhixu, welche der auffassung nach der übersetzung aus dem Tibetanischen bei Foucaux das wort zu reden scheint, sie vielleicht veranlasst hat, ist hier nur die gewönliche formel beginnender darstellung.

In den namen der in diesem passus genannten göttersöne ist einige verschiedenheit gegenüber den zuvor genannten (vgl. N. 12 g. e.). Hier ist Ânanda mer genannt (nach der Calc. ausg. auch Candana), und im letztgenannten Praçânta unterdrückt. Solches in einklang zu bringen, scheint nicht geboten zu sein. — Bei dieser gelegenheit, da wir auf die frühere stelle zurück gewiesen werden, sei bemerkt, wie auch die worte, welche dort den grund der gewärten bitte angeben, nach Foucaux nicht aus dem sinne des Bhagavant sondern aus dem munde der göttersöne stammen; auch hiergegen tut das Sanskritoriginal entschieden einsprache. Anders an dieser zweiten stelle, wo die entsprechenden worte ebenso bestimmt von den mit erhobenen händen ererbietig nahenden Bôdhisattva und Çrâvaka gesprochen werden. Doch auch diese einfachere ausdrucksweise hat nach der tibet. übersetzung eine erweiterung (wol aus dem folgenden satze) erfaren, die bei Foucaux in den worten: (pour la grande multitude) „et des Bôdhisattvas Mahâsattvas présents et futurs" enthalten ist. Was im folgenden satze auch im Sanskrittext noch hinzu gekommen, ist das wort *asura* (asuren), das sind „geisterhafte, dämonische wesen, halbgötter", davon in den Brâhmana viel an mythen und kämpfen mit den göttern erzält wird (vgl. P.Wb. I, 555), und mag diese zutat im ausdruck der gewär wol einer solchen verbindung „götter, asuren und menschen" *(sadêvâsuramânushâ:)* zu verdanken sein.

18. „Also nämlich wird dort gesagt" *(tatrêdam ucyatê)* (S. 5.)

oder „also nämlich dort heißt es" — die formel, womit wie auf ein früheres und vorhandenes hinweisend hier abermals acht sangstrophen eingefürt werden. An sich mag diese freilich wenig oder nichts für die priorität des stückes beweisen, das eine rede des Buddha in gleichem sinne enthält wie in der vorausgehenden prosa (daher die verse auch wol bei Foucaux ganz weg gelassen). Nur vermag ich aus früher besagten gründen auch hier keine wiederholung zu erkennen, wie immer hier ausdruck und inhalt für eine relativ spätere zeit zu sprechen scheinen.

Das versmaß ist ganz gleich dem in den ersten Gâthâ; in der eingangsstrophe, zu der eine kurze erörterung hier folgt, haben die beiden hälften je ire zwei pâda in entgegengesetzter ordnung zu einer upajâti verbunden (vgl. N. 10).

Was der Glückselige hier schildert, das glück und vergnügen seiner nächtlichen einsamkeit, das ist die stufenweis gesteigerte freude nachdenklicher vertiefung *(dhyâna)*, von welcher buddhistische texte, auch unsere schrift genugsam zu erzälen wissen (vgl. No. 5; Lotus, 347; 800 ff.). „In dieser nacht . . . da friedlich, einsam ich gelagert ruhte" oder „zur ruh gelagert" *(sukhôpavishṭasya nirańgaṇasya)* könnte mit bezug auf ersteren ausdruck auch schließen „des glückes pflegte"; doch habe ich es vorgezogen, dem einfachen, gewönlichen sinne (vgl. P.Wb. VI, 1192 f.) zu folgen. Die Calc. übersetz. hat: „when comfortably seated free from female company", und zugeben will ich, dafs dieses andere skr. *nirańgaṇa* „allein, one anhang" (vgl. *ékâkî advitîya:*, c. XI eing.) — auch also „one frau, genossin" *(ańganâ)* erklärt werden kann: dafs aber ein Buddha, der seit jaren haus und weib verlassen und sich zuletzt gerade durch völlige erhabenheit über sinnenlust zur höchsten würde aufgeschwungen, dafs ein solcher hier von sich erzälen solle, er sei auch one weibliche gesellschaft gewesen, dieß vermag ich nicht anzunemen. Dieß stünde schlecht im einklang mit einem „sich ergehen oder versenkt sein in lauteren frommen vergnügen" *(çubhâir vihârâi:)* und, wie weiter steht, „einem ungeteilten zusammenfassen von geist und gemüt, auf einen einzigen gegenstand, punkt *(ékâgra)* gerichtet", einer höchsten stufe andächtiger beschauung.

19. Die große entwickelung oder das große band der entwickelung *(mahânidâna)*. (S. 6.)

Ehe ich an die erörterung dieses ausdrucks gehe, womit (str. 5 n. 8) der Lalita-Vistara hier bezeichnet wird, halte ich für nötig, einiges über den zusammenhang und zur erklärung einzelner stellen und benennungen voraus zu schicken.

Zum Bhagavant, der sich also, wie gesagt, in tiefer andacht und reiner freude ergieng, kommen (str. 2) die göttersöne, mit großer (übernatürlicher) macht angetan (*maharddhaya:* oder *mahârddh°*, nicht *maharshaya:*, frz. „sages"), bei deren lichtglänzendem, lauter flammendem und freudigem herannahen von hellem scheine erfüllt wird der „so genannte Jêtarhain" *(jêtasâhvayaṁ vanam* vgl. P.Wb. I, 751 f.; No. 3 g. e.). — Unter iren namen (str. 3) ist besonders Îça (herr) früher gar nicht, andere, Nanda, Praçântacitta, Çânta vielleicht aus metrischen gründen verändert aufgefürt. Ankommend bezeigen sie ire vererung (str. 4) in dreifacher weise, durch tiefe, fußfällige verbeugung, dann umwandelung zur rechten, von links nach rechts (*pradaxiṇam*, als zeichen der hochachtung, günstiger vorbedeutung, guter gesinnung, wie änliches bei alten und bergvölkern, vgl. Fouc., Rgya 8 n. 2, und noch heute in unsern sitten), endlich drittens durch die händefaltung oder richtiger händeerhebung *(aṁjali)*, wobei die hände mit gestreckten fingern *(aṅgulibhi:)* hol an einander gelegt und „als zeichen der ererbietung und unterwürfigkeit" (P.Wb. I, 79) zur stirn gefürt werden, wie dieß schon bei den Brahmanen üblich und auf buddhistischen bildwerken vielfach abgebildet zu sehen. „Erfurchtsvoll — färt der erzäler fort — haben jene mich angefleht. Dieses, o Muni — sagen sie (str. 5) — leidenschaft tilgende, reichhaltige *(râganisûdanâḍhya; âḍhya,* nicht *âṭya,* und gewifs nicht *adya* „heute", wie Foucaux, Étude 7, nach der tibet. übers. annimmt) ser umfassende oder erweiterte Sûtra *(vâipulyasûtra)*, ist eine große entwickelung oder ein großes band der entwickelung *(mahânidâna)*, welches verkündet u. s. w." —

Hier ist das eine mal jene bezeichnung, auf welche es diese erklärung besonders absieht; eine eigentliche bitte ist in dieser strophe noch nicht ausgesprochen.

„„Dieß, wolan (str. 6), auch jetzt verkünde der weise *(tat sâdhvidânîmapi bhâshitô muni:)*!"" beginnt aufnemend die folgende strophe. — Foucaux (a. a. o.) möchte eine wirkliche imperativform *(bhâshatu)* für die praet. participialform *(bhashitô)* ansetzen, welche hier wie öfters in activem praes. sinne („verkündend" scil. sei, *astu*) steht; ich kann dieser vermutung daher nicht beipflichten. — Hier ist nun allerdings die eigentliche bitte, und der ausdruck ist anfangs derselbe, dessen sich in der prosa zuvor die bittsteller der zweiten audienz, die Bôdhisattva etc. bedienen und — so mufs ich annemen — es sind auch hier die selben personen. Unser text färt nämlich fort: „Der *(sa)* auf den anspruch (verlangen und wunsch) auch der Bôdhisattvamenge etc." — also nicht wie Râjendralâl Mittra „for the removal of the sins of Bôdhisattvas", wovon im original nichts steht, wie denn überhaupt der Calc. übersetz. in diesem stück in keiner weise zu folgen. Gerade darauf, was in dieser misverstanden und daher im ganzen frei und ungenau übertragen ward, ich sage, gerade auf dem richtigen verständnis dieser stelle hier *(sa bôdhisattvâughaparigrahêcchayâ)* beruht meines erachtens das verständnis für den zusammenhang des ganzen stückes. Also besonders in dem letzteren — *parigraha,* welches ein „umfassen, ergreifen, auf- oder annemen, erwälen, anspruch auf, beziehung zu etwas, vermittelung, gunst etc." (P.Wb. IV, 515 ff.) bedeutet und *iccha,* wunsch, *icchayâ* nach wunsch — liegt, wie ich meine, deutlich angezeigt, dafs die bitte, welche die göttersöne ausgesprochen, nun „auch" von der masse der Bôdhisattva aufgenommen, geteilt, mit gleichem anspruch oder gleicher beziehung ergriffen ward, wie solches der Muni in die angabe seiner erfüllung einschließt. Er macht diese angabe von sich in der dritten person, „und der" (hic ego), unmittelbar anknüpfend an das letzte wort der bitte *(muni:),* ein personenwechsel, wie er auch sonst begegnet und hier, wo in der directen anrede an die versammlung wieder die erste person erscheint, besonders wirksam wird.

Unter Namuci, dessen bewältigung (str. 6) „aus der hohen verkündigung" (*parapravâdât,* natürlich, mit Foucaux) folgen soll, ist kein anderer als Mâra, der oft erwänte versucher und liebesgott in einer person zu verstehen. Namuci ist schon nach vedischem mythus ein Vritra, der siegreich bekämpfte feind Indras, und möglich, dafs beide namen auch etymologisch in der gleichen anschauung des verhüllens oder entziehens von sonne, regen etc. (vgl. Kuhn, ztschr. VIII, 80) iren grund haben. Seinem character der schlauheit (*mayin,* R.V. I, 53, 7) verdankt er vielleicht seine spätere stellung als liebesgott oder dämon, sein auftreten hier wol der einen und andern beziehung.

Nach erfolgter gewär (str. 7) der (übrigens) schweigend aufgenommenen bitte der göttlichen schar *(dêvagaṇa)* — womit also Dêvaputra, Bôdhisattva etc. zumal bezeichnet werden — streuen alle freudig entzückt blumen aus, damit in gleicher art wie noch sonst ire befriedigung und vererung kund gebend. Dafs es nur blumen sind und nicht wie in der prosa früher auch pulver aus sandel- *(candana)* und agallochaholz (*aguru,* Amyris Agall.) dürfte vom metrischen bedürfnis abgesehen, vielleicht der priorität der strophen mit das wort reden. Viel mer aber, wie ich glaube, und sicherer geschieht dieß durch den erklärten zusammenhang. — Endlich (str. 8) wendet sich der Bhagavant wieder in erster personalform, wie gesagt, an die versamm-

lung der Bhixu, welcher die ganze erzälung gegolten, um auch sie zur entgegenname des Vâipulyasûtra einzuladen, jenes Mahânidâna nämlich, „welches von allen Tathâgata aller vorwelt zu heil und frommen verkündet worden".

Das wort *nidâna,* welches hier mit dem beiworte *mahâ-* (groß) den Lalita-Vistara bezeichnet, ist in der buddhistischen metaphysik ser bekannt. Seine eigentliche bedeutung ist (P.Wb. IV, 149 f.): „band, strick, halfter" (wzf. *dâ* mit *ni* — anbinden, befestigen); übertragen als das, woran eine folge gebunden oder geknüpft ist „ursache, wesen, grundform etc". Aus diesem sinne kann eine schrift oder schriftabteilung, z. b. aus der medicinischen wissenschaft „lere von den ursachen und dem wesen der krankheiten", pathologie, nidâna-sthâna oder kurz nidâna heißen. — Bei den Buddhisten, deren metaphysische betrachtung alles in ununterbrochener bewegung sieht, in dieser alles entstehen, werden und geschehen als folge eines früheren, das als wirksame ursache erscheint, wird im allgemeinen solche verkettung von ursachen nidâna genannt, wie Burnouf (Intr. 59 ff.; vgl. 485) sich ausdrückt, „l'enchaînement des causes successives de l'existence". Aber es hindert dieß nicht, dafs auch einzeln die ursachen oder grundursachen, welche in irer lebens- und weltanschauung obwalten, nidâna genannt werden, deren die systematik im gewönlichen zwölf aufzält (Burnouf, das. 637; Köppen I, 609). Auf diese brauchen wir hier nicht einzugehen, weil sie uns hier nicht weiter angehen.

Was uns hier aber angeht, das ist die besondere anwendung des wortes *nidâna* auf ein schriftwerk; und in dieser hinsicht schlägt Burnouf (der kein werk in seinem titel so genannt gefunden) einen zwiefachen erklärungsgrund vor: einmal, weil sich ein werk mit diesem den Buddhisten so geläufigen begriff, „der ursachenverkettung im dasein" beschäftigt und als solches eine entsprechende ausdenung erhalten (also selbst einen nidâna darstellt); dann, was nach den texten vorgezogen wird, weil die nidâna einen teil dessen ausmachen oder ausmachen können, was man in den schriften findet, die als ausflufs heiliger inspiration gelten. Aus letzterem grunde soll beispielsweise auch das erste capitel des Lotus als nidâna bezeichnet sein — also gerade so wie in unserm werke — „pour désigner le sujet ou la cause des apparitions miraculeuses qui frappent les auditeurs de Çâkya" (Intr. 59 f.). — Nun meine ich, man entferne sich nicht ser von diesen erklärungen, noch von den quellen, woraus diese geflossen und weiter begründet werden, wenn man den begriff allgemeiner noch fasst. Die bezeichnung vistara im namen unseres schriftwerkes, vâipulya, auch sûtra fallen mit je irem besonderen doch sämmtlich unter den begriffskreis der ausgebreiteten, ausdenenden verbindung und darstellung: in der prosa unsers textes ist nun das ganze, die zusammengehörigkeit alles dessen, was jede dieser bestimmungen für sich fordert (allerdings mer prosaisch), durch „sammlung" *(nicaya)* ausgedrückt; in den versen steht diesem ausdrucke parallel, was eine mer geschlossene, durch ursache und folge verknüpfte verbindung bezeichnet, also einen inneren, nicht bloß äußeren zusammenhang darstellt, das ist nidâna, was ich darum entwickelung, entwickelungsband (nicht bloß verbindung) genannt, mit seinem beiworte *(mahâ-nidâna)* „eine große entwickelung, ein großes band der entwickelung". Endlich, um dieß hier gleich anzuknüpfen, wenn auch der erste abschnitt des werkes, hier wie im Lotus nidâna genannt wird, weil er die darstellung der entwickelung einfürt und anhebt, so halte ich nach unserm sprachgebrauch „einleitung" für die am meisten zutreffende bezeichnung.

Ich weiß nicht, ob auch andere als vâipulya-sûtra mit dem namen nidâna benannt werden, was an sich nicht unmöglich; gewifs ist, dafs wir es hier mit einem verhältnismäßig späten stück aus der Mahâyâna-schule zu tun haben. Dafs das werk selbst darin als „hohes, großes farzeug" bezeichnet wird, darf nicht auffallen. Wol nicht nur deshalb, weil sie aus dieser schule hervor gegangen, sondern auch weil sie selbst ein „farzeug" erscheinen, werden die Sûtra dieser gattung Mahâyânasûtra genannt, da sie auf dem pfade weiter helfen, sei es als lere oder beispiel, sei es insofern als ir lesen an sich ein verdienstliches werk erscheint. In der erwänung von Bôdhisattvamengen u. dergl. äußert sich gleichfalls der früher geschilderte character. Hinzu kommt, was ich hier nicht näher erörtern kann, das im ganzen saubere sprachgewand, in welchem diese wie noch andere dergleichen strophen vielmer als kunst- denn als natur-product, also nicht bloß künstlich aufgeputzt erscheinen. Meinem gefüle nach keines der schlechteren dieser art compositionen, mufs die begleitende prosa auch dagegen noch immer weit zurück stehen.

20. Einleitung genannt, der erste verlauf *(nidânaparivartô nâma prathama:)*. (S. 6.)

Ueber einleitung, als bezeichnung des ersten abschnittes, ist oben gesprochen (vor. No.). — In den hss. sind mitunter die einzelnen abschnitte auch zu ende gleich wie zu anfang als lesestück, lectio *(adhyâya)* angezeigt, dagegen ist der gewönliche ausdruck der, welchen ich mit „verlauf" übersetzt *(parivartta* oder *°varta)*. Das wort bedeutet „umdrehung; umlauf, ablauf einer zeitperiode; umker, wiederker etc.", wozu (P.Wb. IV, 544): „so heißen die abschnitte im Lalita-Vistara". Um diese eigentümlichkeit, welche sich dem namen und character des werkes, als einer geschichte, „entwickelung" anschließt, zu waren, habe ich statt des einfachen und vielleicht bessern „abschnitt", durchgehends die bezeichnung verlauf gewält.

21. Der Bôdhisattva in der Tushita lieblichen wonung *(tushitavarabhavanâvasthita)*. (S. 7.)

Mit einer schilderung des Bôdhisattva im Tushitahimmel (vgl. erkl. No. 1), als nächste antwort auf die gestellte frage, beginnt die eigentliche darstellung des Lalita-Vistara. Die frage hat der erzäler selbst aufgenommen und gestellt, nach der art wie hier und in änlichen schriften die mitteilungen eingefürt werden. Und die antwort ist sogleich ein unübertreffliches, doch auch wol wenig erquickliches muster von Mahâvâipulya-Sûtra, eines ausgedenten, verbreiteten und erweiterten aneinanderreihens überschwenglicher attribute und eigenschaften.

In der tat scheinen die hundert epitheta, welche dem Bôdhisattva zuerteilt werden — eine langatmige periode, die in irer ersten anlage es jedem mit buddhistischen formen und wesen vertrauten bearbeiter oder abschreiber ermöglichte, dieselbe um etliche dutzend glieder zu bereichern — sie scheinen in der tat nur jene art weitschweifiger darstellung illustrieren zu sollen, nicht aber die buddhistische lere, auch nichts aus dieser beizubringen, was nicht wol noch in anderem und passenderem zusammenhange seine stelle hat. Dürfte eine übersetzung nur einigermaßen so der zeit und dem geschmacke irer leser rechnung tragen, wie sie vor allem

treu und war sein soll, so könnte dieses stück hier ganz (nach vorgang der Calc. ausg.) oder wenigstens zum teil (wie in der übersetzung aus dem Tibetanischen) wegfallen, indess ich hier ein von beiden verschiedenes, zur stelle näher bestimmtes verfaren eingeschlagen.

Was vorab „die liebliche wonung der Tushita" betrifft, so ist schon früher (a. a. o.) bemerkt worden, wie diese als eigentlicher aufenthalt des oder der Bôdhisattva gilt, ehe sie zur menschwerdung und erfüllung irer mission auf erden anlangen. Es ist das buddhistische elysium, der vierte von sechs götterhimmeln *(dêva-loka, °bhavana)*, welche mit der erde zumal den bereich oder die welt des gelüstes *(kâmadhâtu)* ausmachen. Sieben stockwerke, die erde mitgerechnet, enthält im ganzen diese erste welt der lust, liebe und sinnlichkeit, in deren fünftem also die schon brahmanisch genannten und bekannten Tushita, d. h. „die befriedigten, zufriedenen", in seliger freude und zufriedenheit wonen (vgl. Burn. Intr. 109 n. 3). Ire wonung, darin der jedesmal zum künftigen Buddha gewälte Bôdhisattva, also jetzt Mâitrêya (vgl. Köppen I, 252) den vorsitz hat, ist um ein ganzes stockwerk oder einen himmel (den der kampfeslosen oder „wandelgötter", Yâma) über dem Mêru, dem weltenberge oder indischen Olymp erhaben, auf dessen scheitel die „Drei und dreißig" *(trayastriṁçat* sc. *dêvâ:)*, die götter mit Indra an der spitze residieren — um zwei stockwerke oder himmel niedriger als die regionen einer zweiten, der formenwelt *(rûpadhâtu)*, mit iren vier haupt- und vielen unterabteilungen, und endlich um alle diese niedriger als eine dritte und letzte, die himmel der farb- und formlosen welt *(arûpadhâtu)*. Denn, um dieß hier gleich anzumerken, es ist die von uralters überkommene, wol an die drei elemente (feuer, luft, licht; erde, luft, licht) oder die drei reiche (erde, luftraum, himmel; unterwelt, erde, himmel) und zumal an menschen, halbgötter und götter sich anknüpfende vorstellung einer Dreiwelt *(trilôka, tribhuvana)*, welche die Buddhisten in irer weise ausgebaut, sich eingerichtet und ausgestattet haben (vgl. Lotus 315; Köppen I, 250 ff.).

22. Die begleitenden bedingungen oder zur seite stehenden eigenschaften der Bôdhi *(bôdhipaxadharma)*. (S. 7).

Aus dem zuvor bezeichneten grunde halte ich eine eingehende erörterung des einzelnen in diesem stücke für nicht geboten. Manches erhellt bereits aus früher gegebenen erklärungen, anderes findet später seine genauere bestimmung. Nur weil ich hierauf nicht wol verweisen kann, sei einiges kurz angezeigt.

„Höhere weihe" *(abhishêka)* heißt eine „weihung durch besprengen mit wasser", wie dann auch „namentlich zum königtum" (P.Wb. I, 350). Gemeint ist die vorhin erwänte wal und einsetzung zum künftigen Buddha, wie aus dem folgenden erhellt: andächtige vertiefung oder gebet und andacht *(praṇidhâna)*, das gebet oder verlangen an einen begegnenden Buddha gerichtet, um seinen segen oder seine bestätigung in dem wunsche seines gleichen (Tathâgata) zu werden (No. 1), zumal mit der religiösen vertiefung, welche das einschlagen dieses weges und erreichen dieses vorhabens bedingt (vgl. Burn., Lotus 355; 551). Hiermit beginnt die laufban der Bôdhisattva, und aus diesem gesichtspunkte — ganz verschieden von der unklaren auffassung nach dem tibet. texte — sind die worte hier das sinnen, die absicht, der wandel, das wollen, der bestätigte entschluſs *(smṛtimatigatidhṛti)* zu verstehen. — Ueber die höchsten

tugenden oder vollkommenheiten des jenseits *(pâramitâ)* vgl. erkl. No. 5; ebendaselbst (s. 55), was den „verein höherer kenntnisse" *(abhijñâ)* angeht.

Nun sind der „gedächtniseinstände" *(smṛtyupasthâna)*, wie ich nach dem wortlaut und begriffe (vor Köppens „handlungen oder zustände des gedächtnisses") zu sagen vorziehe, irer zal nach vier, nach den vier gegenständen (leib, empfindung, geist, gesetz), die ins gedächtnis eintreten und in dessen dienste festgehalten werden sollen — vorstellungen, könnte man vielleicht sagen, bei Burnouf (Lotus 430, nach Klaproth, Foe K. K. 286) „les quatre stases d'idées du mens". — Denselben entgegen gesetzt sind ebenfalls vier „vollkommene entlassungen" oder „entsagungen" *(samyakprahâṇa)*, als gegenstände (störendes begeren, nachtrachten, anstrengen, forschen), welche aus dem gedächtnis völlig ausgeschieden und entfernt sein sollen. Auf dieselben gegenstände beziehen sich die grundsäulen oder träger der wundermacht *(ṛddhipâda)* — nicht sowol „principien" mit Köppen, oder „fondements" nach Burnoufs früherer, sondern vielmer nach dessen späterer, besserer erklärung „quarts, quatrièmes parties" und der eigentlichen bedeutung (von *pâda* „fuß, viertel" vgl. P.Wb. IV, 643 f.) — als vier füße oder träger durch eben so viele geisteszustände (abstractionen), worauf das wundertätige vermögen beruhen soll (Lotus, 310 ff.; Intr. 625; 164 n. 1; Childers, Dict. 157). Weiter sind es fünf sinnesvermögen *(indriya)*, die indessen nach unseren begriffen über die sinnlichkeit hinaus gehen, und eben so viele besondere kräfte *(bala)*, welche die selben organe betreffen, also einiger maßen mit den vorigen — nicht mit den „unerschrockenheiten" *(vâiçâradya)*, wie Burnouf (Lotus 346) annimmt — identisch sind, nur besonders gezält werden. Endlich erübrigen noch „der höchsten erkenntnis stufen oder glieder" *(sambôdhyaṅga)*, sieben an der zal (gedächtnis, forschung etc., vgl. Lotus 796 ff. Append. No. XIII) und die acht teile oder stufen des weges *(ashtaṅgamârga)* oder des erhabenen weges *(âryamârga)*, die auch dem Arhant als solchem eignen und schon früher (als rechter, vollkommener blick, redeausdruck etc.) nicht genannt, aber erwänt worden (No. 7; vgl. Lotus 519). Sieben und dreißig insgesammt, wie nach der reihe in diesem letzten absatz aufgefürt, macht ir besitz noch nicht die Bôdhi selbst aus, sondern ist derselben gleichsam wie „schwingen" *(paxa)* anhaftend und dienend, vorauf gehende bedingung, also eigentlich eigentum des Bôdhisattva (vgl. die auffürung bei Hardy, Manual of Buddhism II, 497 ff.); daher ir name, bei Burnouf (Lotus, 430 f.) „trente sept conditions qui constituent l'état de Bôdhi", sie nach Köppen (I, 436) als „die 37 begleitenden bedingungen", und wie ich selbst wol lieber den kunstausdruck — *bôdhipaxadharma* — übertragen, als „die zur seite stehenden eigenschaften oder bestimmungen der Bôdhi" bezeichnet.

23. Nur noch einer geburt unterworfen *(êkajâtipratibaddha)*. (S. 8.)

Dieß, wie gesagt (No. 5), die characteristische eigenschaft des Bôdhisattva. Massen früherer geburten und geburtswechsel (vgl. u. a. Hardy, II, 97 ff.; Köppen I, 318 ff.), deren sich die buddhistische legende und dichtung zu allerhand geschichten und geschichtsreihen (kränzen), s. g. *jâtaka, jâtakamâla* (Burn. Intr. 61 f.) mit großer vorliebe bemächtigt, sind der einen und letzten voraus gegangen. Unermesslicher, in diesen erworbener verdienstes- und glücksvorrat verherrlicht bereits das vorletzte dasein.

So in seiner äußern erscheinung, da sein körper die „merkmale" *(laxaṇa)* und „nebenkennzeichen" *(anuvyañcana)* trägt; der ersten — „der hauptmerkmale eines großen mannes" *(mahâpurushalaxaṇâni)* — werden 32, der letzteren 80 aufgerechnet (vgl. Burnouf, Lotus Append. No. VIII p. 553 ff.; 583 ff.; Köppen I, 432 ff.); dann in der vererung, die im zu teil wird, von scharen auf in schauender Buddha, Bôdhisattva, von den alten götterherrn Indra *(Çakra)* und Brahma, den (vier) welthütern *(lôkapâla)* auf den abhängen des Mêru mit iren untergebenen, den genannten genien und halbgöttern; ebenso seine hervorragende kenntnis und geschicklichkeit in allen wissensfächern u. s. w. Betreffs „der genauen verständnisse" oder des wissens im einzelnen *(pratisaṁvid)* vgl. erkl. No. 5 (s. 55). Was ich „unerwartete erscheinung" übersetzt *(avatâra)* ist — nicht nach dem entsprechenden bei Foucaux „incarnation" (verkörperung) sondern — jeder plötzlich eintretende und unvorhergesehene zwischenfall, gleichsam „von oben herunter", besonders und namentlich Mâras unheilschwangeres und störendes eingreifen, wozu dann allerdings auch alles herabziehen zu niederer geburt gehören kann (vgl. Burnouf Intr. 165 n. 1; Lotus 385). Von allem diesen, auch den Buddhagesetzen und satzungen aller zeiten hat der Bôdhisattva reiches, unversiegbares wissen in seinem gedächtnis aufgespeichert.

Doch nur so weit glaubte ich mit der übersetzung im texte vorgehen und — mit rücksicht auf die bemerkung in No. 21 — den leser in atem halten zu dürfen. Weiter folgt wiederholung als häufende auseinanderhaltung des schon gesagten, teils in den einzelnen gegenständen durch zalenangaben, die auf liebhaberei oder systematisierender berechnung beruhen, teils durch hinzu kommende spielende vergleiche mit pflanzen und tieren (lotus und löwe), sonne, mond und sternen, und da glaubte ich mich bescheiden und das stück wenigstens aus der textübersetzung ausscheiden zu müssen. Und zwar möchte ich gerade die ausscheidung dieses stücks für um so angemessener halten als sie unabhängig von dem vorgange Foucaux's geschehen und doch im einklange mit der wal sich befindet, welche auch dieser verdienstvolle gelerte hier getroffen. Nur hat derselbe nach noch wenigen späteren sätzen sein ganzes zweites capitel damit in der übersetzung geschlossen, und mit dieser weitern weglassung sich selbst aber nicht den leser entschädigt. Statt dessen habe ich auch den inhalt des (unter * * *) im texte ausgelassenen stückes hier so gut als möglich nachgetragen. — Also, der Bôdhisattva, der alle jene aussprüche und satzungen in seinem gedächtnisse hat, „als in einem gefäßraume, so one entweichen, unendlich und unbegrenzt im zu teil geworden —

> ein großes gesetzesschiff *(dharmanau:)*, der gedächtniseinstände und vollkommenen entlassungen, der wundermacht grundpfeiler, der sinnesvermögen und kräfte, der höchsten erleuchtung stufen, sowie des weges, der tugenden des jenseits erfarung und geschicklichkeit, des gesetzeskleinods glücklich heranfürender großer schätze (karawanen)farer [1]) — der vier strömungen überschreitung beabsichtigend, des darniedergeschlagenen hochmuts (oder Mâra) widersacher, jeden gegnerischen widersprecher niederhaltend [2]) — der herrlich an des kampfes spitze steht, des elends feindliche schar vernichtet,

der kenntnis blitzgeschofs und feste waffe fürt, dess herrschaft höherer wille aus der erleuchtung geist entsprungenem hohem mitleid fließt, der in der tatkraft tiefen wassern geweiht, mit erfarenheit und geschick das steuer lenkt [3]) — der Bôdhi elemente und beschaulichkeit sind seine blumenmäne, betrachtung seine blütenfasern, der in seiner tüchtigkeiten menge eine fleckenlose teichrose (Lotus) ist, über deren blätter, frei von stolz und hochmuts überfluten, lauter mondesglanz sich breitet, die mit der sitte herrlicher klarheit nach allen zehn richtungen in der welt ungehemmt iren duft ausströmt, in der kenntnis groß gewachsen, unangefochten durch die acht weltlichen getriebe (menschlichen schicksalsbestimmungen), ein Lotus von großem mann, von seiner verdienste und kenntnisse vorrat weit verbreiteten lieblichen duftes, von der weisheit und kenntnis sonnenstralen ganz lauter glänzend in seiner hundert blätter gold; [4]) — der aus den vier wundermachtsäulen höchste gebete flüstert, aus den vier erhabenen warheiten wol geschärft krallen und zäne, aus den vier Brahmavergnügensstätten ausgehenden blick trägt, aus den vier arten freundlichen verkers wol gerichtet das haupt, aus der zwölffach gegliederten ursachenverkettung des daseins irer reihe nach hervor gegangen den körper, der sieben und dreißig der Bôdhi zur seite stehenden bedingungen ganz erfüllt, der verschiedenen und mannigfaltigen wissenschaften und kenntnisse ein mänetragender (löwe), dessen mund zur dreifachen befreiung sich auftut, selige beruhigung zu erblicken sein lichthelles auge, der zu der beschauung und befreiung und betrachtung erlangen bergeshölen und klüften bewonet, aus den vier (körper-) stellungen trefflich gezogenen und wol gediehenen leibes, aus der zehen kräfte und unerschrockenheiten übung entsprungener kraft, das har aufgerichtet im entzücken über die geschwundene gefar vor des daseins allgewalt (des seins allsein) der mit unverringert mutigem heranschreiten der Tîrthya hasen- und gazellenhorden verdränget, lebenraubendes kampfgeschrei erhebet brüllend mit mächtigem löwengebrüll, ein mannlöwe [5]) — mit der weisheit lichtstral aus der erlösung beschauungs- (andachts-) kreise macht er verlöschet der Tîrthika flimmernde massen, aufhellend der unwissenheit dunkel und der finsternis düstere hülle (nacht), glühender kraft und mannestugend, unter göttern und menschen heren glanzes erglänzend, eine sonne von großem mann [6]) — der die dunkeln phasen überwunden, der lichten phasen ganze fülle hat, heitern und lieblichen anblicks, ungehemmten ge-

sichtsstrals, mit himmlischen hundert tausenden gestirnmengen rings geschmückt, beschauung und befreiung und kenntnis als kranz, der Bôdhi elemente als freudestralen habend und mondesleuchten, unter den (wackern) göttern und menschenkindern eine wachsam (durch die nacht) blühende wasserlilie, ein mond von großem mann [7]) — der mit einem die vier umlagernden insellande umfasst, mit den sieben Bôdhyaṅga-kleinodien hervor tritt, aller wesen zumal gedanke und anwendung, ungehemmter erkenntnis, der zehn heilswerke (frömmigkeits-) pfade gebot und (enthaltsame) verpflichtung besitzt, dess absicht auf ein vollkommen reiches und ganz volles und ausgezeichnetes (gut) abzielt, der unfelbar ein gesetzeskönig des allerköstlichsten gesetzkleinods rad dreht, aus eines Cakravartin (der herrschaft rad drehenden gesetzkönigs) geschlecht und stamm hervor geht, von tiefer schwer zu durchdringender ursachenverkettung aller gesetzeskleinodien ganz erfüllt ist, dess unersättlich gerümter, umfangreicher, weiter und unendlicher kenntnis natur und grenzen unübertrefflich, — aus großem Lotus hervor blickend [8]) — weit ist wie meer und land seine erkenntnis, erde und wasser und licht (feuer) und wind gleichend sein geist, gleich dem Mêru fest, stark und unerschütterlich sein gemüt, fern von zugeneigtheit und widerstreben, der des himmelsfläche (gleich) ungetrübte, umfängliche, unbeschränkte und weit ausgebreitete erkenntnis hat, der gesinnung ganz vollkommene lauterkeit, eines Sudatta, des gerngebers, freigebigkeit, des woltuns frühere (von vor zeiten stammende) übung, des woltuns obhut, des gebens (ware) vollendung, der allerseits erwünschtem urquell ist alles heils, aller gebildeten vorstellung, wie das dahingehen (aus dem dasein) urquell alles heils, was in den sieben asaṅkhyêya- (unberechenbaren) kalpa herbeigefürt, urquell alles heils [9]) — der des gebens siebenfacher gabe, fünffach frommer handlung regel geachtet, dreifach in betreff des körpers, vierfach in betreff der rede, dreifach in betreff des gemüts wol verfarend, der zehn heilswerke pfaden nachgefolget — der mit den vierzig Aṅga (gliedern, nebengliedern) hervor tretend irer gehörigen übung sich beflissen, . . irer gehörigen anwendung sich zugewandt, . . irem gehörigen nachsinnen sich hingegeben, . . irer gehörigen befreiung sich erfüllet, . . irem gehörigen vertrauen reinheit gepflogen — der unter den vierzig mal zehn millionen myriaden mal hunderttausenden Buddha (nachfolgend) gewandert, unter fünf und fünfzig mal (zehn millionen) myriaden mal hundert

tausenden Buddha seine gaben gespendet, unter den viertehalb Pratyêka-Buddha milliarden der werke verwaltung gehabt" —

So weit die übersetzung des ausgelassenen stückes. Auf eine erklärung der einzelheiten kann ich aus zuvor besagten gründen nicht eingehen. Nur ganz kurz bedeutende vermerkungen, namentlich auch in betreff der zalbestimmungen, mögen zu den einzelnen absätzen hier vorab hinreichen. 1) großer schätze (oder karawanen-) farer *(mahâsârthavâha)* heißt, der die schon No. 22 bezeichneten „güter", wie ein schiff heranbringt. — 2) die vier strömungen oder „giftigen ströme" *(caturôgha)* sind: geburt, alter, krankheit, tod, welche in das meer des kreislaufs *(saṁsâra)* münden (Köppen I, 290); statt des nieder geschlagenen d. h. durch den Bôdhisattva niedergeschlagenen, hochmuts *(mâna)* kann (mit Foucaux Étud. 10) Mâra gelesen werden; die hss. gestatten (durch die änlichkeit der betreff. nepales. charactere) keine entscheidung. — 3) der feindliche gegensatz, in den ausdrücken des kampfes bezeichnet, zugleich mit dem bilde der überfart, kennzeichnet den character der Mahâyânaschule. — 4) in dem bilde vom Lotus heißen sogleich die Bôdhi-elemente *(bôdhyaṅga)* und beschaulichkeit *(dhyâna)* seine „blumenmäne" oder staubfäden *(kêçara,* nicht *kuçala)*, die betrachtung *(samâdhi)* seine „blütenfasern" *(kiṁjalka)*; die zehn richtungen in der welt *(daçadik)* sind die vier himmelsgegenden (ost, süd, west, nord) dazu die s. g. zwischengegenden (so., sw., nw., no.), horizontal und senkrecht (vgl. P.Wb. III, 637 f.); die acht weltlichen getriebe *(lôkadharma)* sind: gewinn, rum, ere, glück und ir gegenteil (vgl. Childers, Dict., 221); hundertblätter gold *(çatapatrapadmatâpana).* — 5) die vier wundermachtsäulen *(caturṛddhipâda)* s. No. 22; die vier erhabenen warheiten *(caturâryasatyâni)* sind: schmerz, dessen ursache, dessen aufhebung und der fürende weg *(mârga,* vgl. Lotus, Append. No. V, p. 517 ff.); die vier Brahmavergnügens- (oder woltuns-) stätten *(caturbrahmavihâra)* entsprechen den vierstufen *(dhyâna)* in der Brahmawelt (vgl. Childers, Dict. 95); die vier arten freundlichen verkers *(saṅgrahavastu)* beziehen sich auf nächstenliebe in wort und tat (vgl. Lotus, 405 f.); über die zwölffach gegliederte ursachenverkettung im dasein *(pratîtyasamutpada)* s. Burnouf, Intr. 485 ff.; 623 f.; Lotus 332; Wassilj. 240; zu den sieben und dreißig der Bôdhi zur seite stehenden bedingungen vgl. wieder die vor. No. 22; das erlangen *(samâpatti)* von beschauung etc. ist zusammen fassend, nicht als besondere „versenkung" oder „vertiefung" zu nemen (vgl. Lotus 348); die vier stellungen *(caturîryapatha,* nicht °*îrshyapatha* mit der Calc. ausg., welcher auch in den vorauf gehenden sätzen nicht zu folgen) betreffen gang, stellung, sitz und lage des körpers (vgl. Intr. 168 n. 2; P.Wb. I, 850); über die zehn kräfte *(daçabala)* s. erkl. No. 5 und Lotus, Append. No. XI, p. 781 ff., ebendas. 402 f. über die (vier) unerschrockenheiten oder vertrauen *(vâiçâradya)*, welche auf ergründung des gesetzes, felerfreiheit, dem bewustsein weg geräumter hindernisse und der erreichung seines ziels beruhen. — 6) der feindliche gegensatz und die bekämpfung ist wie zuvor beim bilde des löwen, so hier bei dem vergleich mit der sonne gegen die Tîrthya oder Tîrthika (vgl. erkl. No. 6) gerichtet, deren bedeutung als „ketzer" und feindliche gegner (hostes) aus der von solchen, welche die fremden badeplätze besuchen, offenbar erst

später enstanden (vgl. Wassiljew 50 f.). — 7) Auch in dem beliebten bilde vom monde sind die einzelheiten merfach wie bei den haren herangezogen; die verschiedenen benennungen des mondes sind deutsch nicht wol wieder zu geben; eben so wenig ist nachzubilden, wenn im vorletzten satze die götter als „die wachenden" oder „geweckten" *(vibuddha)* und die weiße wasserlilie *(kumuda)* als die „wachsame" *(vibôdhaka)* bezeichnet wird, weil sie in der nacht blüht und daher „in naher beziehung zum monde" erscheint (vgl. P.Wb. II, 339). — 8) umlagernde inselande *(parshaddvîpa)* heißen die vier (oder auch mer) erd- oder welteilande, „die wie die blätter einer Lotusblume um den berg Meru gelagert sind" (P.Wb. III, 343); das ganze dieser eigenschaften an dieser stelle geht, wie schon der name Cakravartin (welt- oder gesetzradlenker) anzeigt, auf eine weltbeherrschende stellung; eben daher scheint auch der letzte satz nicht wol (wie Foucaux, Etud. 14, gemäß der tib. übersetzung verlangt) weg zu lassen, denn die große wasserrose oder der Lotus *(mahâpadma)* bedeutet bildlich die welt, das universum. — 9) über Sudatta, den gerngeber, vgl. No. 3, urquell oder wurzel alles heils *(sarvakuçalamûla)* ist der Bôdhisattva „allerseits erwünschtem *(paryêshita)* d. h. den wünschen aller, dann für jede gebildete vorstellung *(vâsitavâsana* vgl. P.Wb. VI, 965) d. h. hoffnung, wie das dahingehen aus dem dasein *(niryâṇa)* selbst, endlich für alles was in den sieben „unberechenbaren" oder asaṅkhyêya-kalpa oder weltalter an heil und verdienst aufgespeichert worden; so, scheint mir, ist die stelle zu verstehen. Ueber die kalpa oder weltperioden und besonders asaṅkhyêya-kalpa vergl. Köppen I, 267 ff. — 10) worin der gabe siebenfaches besteht, weiß ich mit gewissheit nicht zu sagen; fünffach frommer handlung regel *(pañcavidhapuṇyakriyâvastu)* ist das buddhistische fünfgebot, gegen mord, diebstal, unkeuschheit, lüge und berauschtheit gerichtet; die folgenden körper, rede und gemüt betreffenden zalen, beziehen sich auf die dreiteilung innerhalb des hinterher gemeinten zehngebots *(daçakuçalakarma)*, wie dieß schon im Manu (c. XII, vgl. Köppen I, 444 ff.). Welches aber sind und auf welcher zälung oder berechnung beruhen die vierzig Aṅga (glieder, nebenglieder, teile, attribute), womit der Bôdhisattva, wie es vor jedem satze im original heißt, hervor kommt *(catvâriṁçadaṅgasamanvâgata)*? Ich weiß es leider nicht, und bin dadurch auch in der bestimmten auffassung der zugehörigen ausdrücke behindert. Nur vermute ich (trotz der „reinheit" im fünften satze), dafs es sittliche bestimmungen, neben- (oder wol mönchs-) regeln sind, wie solche Burnouf (Lotus, Append. No. II, p. 443 ff.) angibt. Endlich drittens kann ich auch nicht sagen, woher die kleineren factoren in den folgenden großen oder ungeheuren zalenreihen entnommen. — Uebrigens ist eine eigentliche erklärung auch der andern und wichtigern punkte erst im weitern verlaufe zu erwarten.

Was nun weiter im texte gesagt fürt uns wieder auf das eingangs über die menge s. g. Jâtaka bemerkte zurück. Zalen, wie fünfhundert oder nach singhalesischer berechnung der früheren geburten oder verkörperungen fünfhundert und fünfzig, sind hier nicht angegeben. Einmal die lere von der wiedergeburt statuiert — und allem phantastischen und ungeheuerlichen in bezug auf die lebensformen, worin der Buddha vor seinem letzten menschlichen dasein und wirken gewandelt, ist der freieste spielraum gewärt.

24. Vimâna. (S. 8.)

Der Bôdhisattva, in der Tushita himmel Çvêtakêtu mit namen, d. h. „der mit dem weißen, lichten banner" (vgl. P.Wb. II, 424; VII, 422 ff.) besteiget dort unter musik und schall ein hohes Vimâna *(mahâvimâna)*, dessen überladene schilderung den übrigen teil der periode nahezu ausmacht, nahezu, denn mit dem wiederholten ausdruck, daſs er dort glücklich eingetreten und sich nieder gelassen *(sukhôpavishṭa)* ist dieselbe erst geschlossen. — Vimâna ist „ein durch die luft fliegender palastänlicher wagen der götter (in den märchen überhaupt ein durch die luft fliegender wagen), dann — was hier zunächst besser zutrifft — ein kaiserlicher palast, eine kapelle u. s. w." (P.Wb. VI, 1139 f.), also ein glänzender bau (palast, wagen, schiff), womit man oder was als solches einen raum „durchmisst". In diesem sinne wird des Vimâna, wie noch öfters, sogleich auch im eingang des folgenden abschnitts erwänt, da der Bôdhisattva aus im hinaus tritt — „de la grande demeure céleste" bei Foucaux — um sich in den palast Dharmôccaya zu begeben. Schon diese erwänung hat mich bewogen, nicht dem beispiele des genannten gelerten zu folgen und die schilderung aus der textübersetzung auszuscheiden. — Nur die eine erwänte ausstattung, die „mit großem vollkruge" *(mahatâ pûrṇakumbhêna*; Calc. ed. *°kumbhôpaçôbhitê)* zu heiligem wasser, habe ich hinweg gelassen, da sie nicht nur schlecht in die reihe passt sondern auch der tibet. übersetzung felt, welche sonst an bäume- und vögelschmuck gar noch reicher geworden (vgl. Foucaux Étude, 18). Die etlichen pflanzennamen des originals — *atimuktaka* (überfrei), *campaka* (Michelia Champ. Sin.), *pâtala* (Bignonia suavefl.), *kôvidâra* (Bauhinia varieg., eine art ebenholz), *mucirinda* oder *-linda* (Pterospermum suberifol.?), *açôka* („kummerfrei"; Jonesia Asoka, vgl. P.Wb. I, 514), *nyagrôdha* (Ficus Ind.), *kinduka* (Jasmin. multifl.), *asana* (Terminalia tomentosa), *karṇikâra* (Pterosp. acerifol.), *kêçara* (Mesua ferrea Wils.), *rasâla* (Mangobaum, viell. auch bloß *sâla*) möge der leser mit in den kauf nemen.

25. Dîpaṅkara. (S. 8.)

Auf einer seiner vielen lebenswanderungen begegnet der nachmalige Çâkyamuni dem Buddha Dîpaṅkara, welcher darum gemeiniglich als erster der im unmittelbar vorausgegangenen vier und zwanzig (vgl. erkl. No. 15) genannt wird, und erhält von diesem die verheißung seiner einstigen Buddhaverherrlichung. Damit beginnt, wie gesagt, wenigstens wol nach älterer auffassung seine laufban als Bôdhisattva (Mahâvaṁso, c. 1; vgl. übrigens Köppen I, 318 u. anmerk.). Und noch im sechsten jarh. uns. zeitr. zeigte man bei Nagara oder Nagarahâra, unweit des heutigen Dshallalabad die stellen, wo dieß geschehen, wo der damalige sprôfsling einer gefeierten Brahmanenfamilie die blumen gekauft, welche er dem begegnenden Tathâgata dargebracht und die verheißung erhalten; sie waren durch so genannte stûpa oder topen, erhöhte denkmäler verherrlicht.

Mit der erinnerung an jene zeit und verheißung des Dîpaṅkara (der vielleicht eben daher seinen namen des „licht- oder leuchteanzünders" erhalten) beginnt die erste dieser zum aufbruch manenden oder ermunternden Gâthâstrophen. Ir versmaß ist verschieden von dem der strophen des ersten abschnitts. Sie sind im s. g. Âryâ-metrum abgefasst, worüber näheres nach älteren quellen bei Weber, Ind. stud. VIII, 290 — 307), einem

metrum, das auch speciell Gâthâ genannt wird. Es gibt verschiedene arten von diesem metrum (man zält fünf arten mit je 16, also 80 variationen). Hier beschränke ich mich auf eine kurze darstellung der „regelmäßigen" Âryâform, der s. g. *pathya*, welche das original erhalten hat.

Das regelmäßige besteht in einer cäsur nach dem dritten — versfuße können wir hier sagen — *gaṇa*, wodurch jedes hemistich in zwei ungleiche hälften oder glieder geteilt wird. Achtehalb gaṇa sind nämlich in einem hemistich, wovon (bei der ungleichen pâdateilung) drei auf das erste glied, fünftehalb auf das andere kommen. Ein gaṇa hat vier moren oder kürzen, die sich dactylisch, spondeisch oder anapästisch zusammen ziehen können, zur amphibrachys aber nur an gleicher (2., 4. oder 6.) stelle. Letztgenannte sechste stelle bewirkt auch dadurch eine ausname, dafs sie in dem ersten hemistich außer proceleusmatisch (⏑⏑⏑⏑) eben nur als amphibrachys auftreten, im zweiten hemistich gar nur eine kürze enthalten darf. Indem für die achte stelle (die auf einer silbe, syll. anceps, möglicher weise auch einer kurzen fußt) stets ein halbes gaṇa gerechnet wird, so umfafst das erste hemistich 30, das andere 27, also die ganze strophe 57 moren.

Das schema (vgl. Benfey, Chrest. 327; Boehtlingk, Çak. 292) ist hiernach folgendes:

1	2	3	4	5	6	7	8
⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑⏑⏑	⏑
– ⏑⏑	– ⏑⏑	– ⏑⏑	– ⏑⏑	– ⏑⏑		– ⏑⏑	
– –	– –	– –	– –	– –		– –	
⏑⏑ –	⏑⏑ –	⏑⏑ –	⏑⏑ –	⏑⏑ –		⏑⏑ –	
	⏑ – ⏑		⏑ – ⏑		⏑ – ⏑		

So für das erste hemistich, und für das zweite mit der veränderung, dafs unter 6 nur ⏑ stehen darf. — Auf weitere bestimmungen (als cäsuren, die noch vor dem 5. und 7. und im 6. gaṇafuß eintreten sollen, wenn diese proceleusmatisch gebildet, vgl. Weber a. a. o. 291) und vorkommende unregelmäßigkeiten brauche ich hier um so weniger einzugehen, als ich diese darstellung nicht darum gegeben, weil das metrum in der übersetzung nachgebildet, sondern weil es nicht nachgebildet worden. Nicht weil die nachbildung überhaupt untunlich erscheint, aber möglich nur im beschränkten maße, indess das original alle freiheit und künheit seines dialects, häufung kurzer silben, verkürzung und verlängerung derselben u. s. w. für sich hat, also möglich nur in gekünstelter weise und auf kosten einer getreuen wiedergabe des inhalts. Das verhältnis ist ein anderes, wo nicht wie hier (in den s. g. *gaṇachanda*) nur auf die zal der moren oder metrischen momente rücksicht genommen.

Noch ein wort zum inhalte der ersten strophe (für welchen der Calc. text nicht maßgebend ist und noch weniger entsprechend des herausgebers übersetzung; vgl. Foucaux, Etude 19 f.). Was ich nämlich mit „deines vorbedachts, deiner absicht, deines wandels" *(smṛtimatigatim)* zu anfang des zweiten gliedes übertragen, deren sich der Bôdhisattva erinnern soll (nicht irgend andere, II pers. pl., wie nach jenem: „Remember him, — the storehouse of virtue, the asylum of mind and memory" etc.), das bezieht sich meines erachtens auf eine vergangenheit, zukunft und was bis dahin beide verbindet. Das erste wort in der zusammensetzung *(smṛti)* bedeutet „erinnerung, gedächtnis, dann was aus diesen stammt, überlieferung, tradition, traditionelles schrifttum, auch wunsch, verlangen (vgl. Benfey, Dict. 1091), als das sinnen auf etwas, in gedanken hegen etc.,

was in der vergangenheit auf ein zukünftiges abzielt; und bei dem Bôdhisattva ist dieß sein vorsatz, vorbedacht oder entschluſs, dereinst ein Buddha zu werden. Im zweiten worte *(mati)* — gedanke, absicht, vorhaben — ist eben jenes ziel, die zu erlangende würde und welterlöserstellung bedeutet. Endlich bezeichnet drittens „gang, wandel" *(gati)* die bisherige laufban und wanderschaft. Und alle drei, vorbedacht, absicht und wandel, haben ire weihe *(abhishêka)* und bestätigung *(dhṛti)* (vgl. die parallelstelle zu anfang des abschnitts und No. 22) durch die verheiſsung des Dîpaṅkara erhalten.

26. Gedächtnis. (S. 9.)

Anknüpfend an die vorige erklärung des nomens, dessen imperative verbalform (*smara* II. sgl.) sich zu anfang der ersten strophen wiederholt, sei zu diesen folgendes bemerkt. — Der Bôdhisattva, frei von den drei makeln *(trimalaṃrahîṇa)* — welches diese sind, habe ich bis jetzt nirgend erklärt gefunden; ich vermute makel im handeln, reden und denken, tat, wort und gesinnung, entsprechend der dreiteilung innerhalb der zehn heilswerke (vgl. No. 23, 10), und stütze diese vermutung ferner auf eine parallelstelle in zweiten absatz des prosastückes — also der Bôdhisattva wird zuerst an seine reiche spendertätigkeit erinnert (str. 2). Geben *(dâna)* ist stets und überall die erste und vornemste der tugenden. Und wie diese bis zum grausigen übermaß von den buddhistischen heiligen und frommen geübt worden, darüber wissen die legenden zu erzälen, unter andern namentlich die vom königsson Vâiçyântara *(Vêssantara)*, unter dessen gestalt der künftige Çâkyabüßer ein letztes vorgängiges dasein gefürt. Er gab auf verlangen alles, hab und gut, weib und kinder, ja stücke seines eigenen fleisches den letzteren zur erhaltung hin, und so schauerlich jammervoll ist die geschichte, daſs ire erzälung und abbildung die gläubigen noch immer zu tränen rürt. Sie ist bei Köppen (I, 324 ff.) nachzulesen. — An diese seine frühere opferwilligkeit und liebe wird der Bôdhisattva erinnert, dann an seine vollkommenheit auch in den übrigen fünf kardinaltugenden *(pâramitâ)* „die zum jenseits füren" (str. 3). — So hat er in der menge seiner früheren existenzen auch den unzäligen scharen vorauf gegangener Buddha seine vererung dargebracht (str. 4). Und er wird daran erinnert, weil die zeit da ist, selbst endlich einer zu werden, die zeit des allerbarmens mit der welt und den wesen, die seiner harren.

Was zu dieser stelle wol einer auseinandersetzung und erklärung bedarf ist der wiederholt genannte begriff eines kalpa oder weltalters, und ich will zum folgenden — nach der untersuchung bei Burnouf (Lotus 324—39) und dem betreffenden abschnitte bei Köppen (I, 266—89), worauf merfach verwiesen — solche in allgemeinen grundzügen geben.

27. Kalpa. (S. 9.)

So wird denn der Bôdhisattva zur hinabker aufgefordert (str. 5), er, der ein vernichter heißt von altern und sterben *(jarâmaraṇa)* und — was hier als drittes, gleich bedeutend mit geburt oder wiedergeburt steht — von elend *(klêça)*, als von drei grundübeln (vgl. oben No. 23, 2, da von vieren die rede, und Lotus 57 f.), der frei ist vom staube *(viraja)*, d. i. vom staube der leidenschaft. Im, dem freien und dem befreier sehen entgegen götter, dämonen und halbgötter — Nâga, das sind schlangen (unterirdische mit menschlichem angesicht), Yaxa, geister oder genien im

gefolge Kuvêras, des schätzekönigs, und Gandharva, andere genien oder kobolde in gleichem dienst — sie alle schauen im entgegen. Denn, heißt es weiter (str. 6), ein kalpatausend *(kalpasahasram)* hindurch (zwar) ergötzet, wurden sie nicht gesättigt, wie der ocean nicht des wassers, des hinein strömenden satt wird, drum möge er, der Bôdhisattva, wie er selber weisheit gesättigt, sättiger werden für die gesammtheit der geschöpfe oder (mit beziehung auf die stellung jener dämonen) untergebenen wesen *(janatâ)*, die durstig schon lange (nach im) schmachtet.

Also eine zeit des „schmachtens", des abfalls und der abname moralischer und, was damit stets zusammen geht, physischer kräfte und lebensdauer ist es, darin der erlöser, der glückselig vollendete Buddha erwartet wird. Solche zeiträume des allmählichen abfallens und sinkens und wieder andere des wachsens und steigens — so nach Schmidt „Ueber die tausend Buddhas", Mém. de l'acad. de St. Petersb., VI ser., t. II, p. 41 ff. — oder, wie es die südlichen Buddhisten angeben, beide zeiträume des sinkens und steigens zumal bilden einen kalpa, aber freilich nur einen kleinen s. g. zwischenkalpa *(antarakalpa)*, deren zwanzig wärend der dauer des bestehens der welt verlaufen. Eben so viele solcher zeiträume verfließen aber wärend das weltall sich erneuert, und eben so viele, wärend es öde und leer im zustande der verwüstung oder zerstörtheit verharrt, und eben so viele endlich, wärend es verwüstet wird und völliger zerstörung anheim fällt. Jeder dieser vier ist ein s. g. *asaṅkhyêya-* oder auch kurz *asaṅkhya-*, das ist ein „unberechenbarer" kalpa (vgl. No. 23, 9). Doch erst die vier zusammen machen, was man nach buddhistischen lerbegriffen einen Mahâkalpa, „einen großen kalpa", oder auch schlechthin kalpa nennt, einen zeitraum der zerstörung und der erneuerung des weltalls (vgl. Burnouf, Lotus 324; Köppen a. a. o. 267; Childers, Dict. 185).

Der name kalpa (wzf. *kalp*, hinlänglich, in ordnung sein, regelmäßig vor sich gehen) bedeutet brahmanisch „eine bestimmte große zeitperiode, ein tag Brahmans oder tausend yuga (fünfjarperiode, lustrum, deren vier ein weltleben bilden), nach deren ablauf auch das ende der welt erfolgt (P.Wb. II, 174 f.; VI, 145). Kein zweifel, dafs der buddhistische kalpa (pâli: *kappa*; chin. *kie*; mongol. *galab*), seine weiterbildung und berechnung auf jener grundlage, dazu auf dem wechsel von nacht und tag beruht; wobei die mondphasen für die vierteilung (mit morgen und abend) geholfen haben mögen. Und kein zweifel auch, dafs wir buddhistisch nur mit einer nacht, einer zerstörungsperiode anheben können, wie solche eine jede erneuerung voraus setzt — die frage aber nach einem absolut ersten welterneuern gar nicht zulässig und mit der allgemeinen anschauung im widerspruch erscheint, ob widersprüche gleich in buddhistischer lere und darstellung nicht selten sind.

Um sich eine vorstellung von der dauer eines kalpa zu machen, hat man seine zuflucht zu gleichnissen genommen, änlich denen wie in der fabel vom vöglein, das alle hundert jare kommt, sein schnäblein an einem felsberge zu wetzen, oder was dort an des vögleins stelle tritt von jemand der mit dem saume seines gewandes, eines seidengewebes von Benares alle hundert jare den berg streift. Eher, wie es heißt, ist der ganze ungeheure berg bis auf die größe eines mangokerns abgerieben, als ein kalpa zu ende. Oder man hat den beliebten vergleich von einer stadt, mit eisenmauern, ein yôjana (zwei meilen) ins geviert, auch bis zu gleicher höhe angefüllt mit senfkörnern, welche durch hinwegname eines körnleins in jedem hundertsten jar eher vollends geschwunden sind als der zeitraum eines kalpa.

Die selben und änliche vergleichungen werden aber auch benutzt, um die dauer eines asaṅkhyêya-kalpa, also den vierten teil eines großen kalpa dem begriffe zu nähern (vgl. Burnouf, Lotus 326 f.; Köppen a. a. o. 268), ob man gleichwol versucht hat, das „unberechenbare" zu berechnen (1 mit 63 nullen) und so die zeit zu bestimmen, welche zuerst das zerstörungswerk der welt erfordert, von da an, dafs die große wolke, der letzte regen erscheint bis zum völligen untergange des weltalls.

Wenn die sündhaftigkeit, schuld und verderbnis aufs höchste gestiegen, und das lebensalter der menschheit von „unberechenbarer" oder näher achtzigtausendjäriger dauer auf die von zehn jaren herab gesunken, dann erhebt sich hundert tausend jare vor dem weltuntergange die warnende stimme eines Dêva aus der höhe und mant zur buße und besserung. Die, welche folgen und sich bessern, die fünf heilswerke, liebe und gerechtigkeit üben, die menschen — und viele auch von denen, welche ein niederes, tierisches oder höllisches dasein füren, werden von dem schreckensrufe ergriffen und auf andere banen geleitet als menschen wieder geboren — die menschen, genien und götter werden auf die höheren stufen der andern welt oberhalb der des gelüstes versetzt und entgehen dem allgemeinen verderben. Aber die übrigen werden durch schwert, pest und hungersnot hingerafft (eine strafe, die nach einigen nicht nur in dem letzten sondern in jedem zwischenkalpa, wenn die lebenszeit auf ein jarzehend gesunken, eintritt und den größten teil des menschengeschlechts verzert, so dafs mit nur wenigen tugendhaften, die übrig bleiben, eine wieder aufsteigende periode anhebt). — Dann, ein hundert tausend jare nach dem manrufe des gottes „zieht jene große wolke herauf", es regnet zum letzten mal, und es beginnt — was hier weiter zu schildern noch kein anlafs gegeben — die zerstörung, welche die welt, oder weil es nunmer tausend millionen von welten betrifft, die welten von den wurzeln des Mêru bis hinauf in die zweiten stufenhimmel vernichtet; und ein volles „unberechenbares" kalpa dauert das vernichtungswerk.

Sieben mal hinter einander wird die welt durch feuer zerstört, auf die siebente folgt eine zerstörung durch wasser, die gleiche reihenfolge sieben mal, dann nochmals sieben verbrennungen, und dann erst eine, die vier und sechszigste durch sturm. Viermal viermal vier weltuntergänge scheinen demnach zusammen genommen eine einheit auszumachen, oder, was gleichbedeutend ist, einen cyklus von Mahâkalpa, von großen weltperioden. Denn, ich wiederhole, nach jedem vierten teil einer solchen, einem asaṅkhyêya-kalpa der zerstörung, daher *saṁvarta* (pâli: *saṁvaṭṭo* „zerstörung") genannt, ist ein anderer für die dauer der bleibenden vernichtung, *saṁvartasthâyin* (pâli: *saṁvaṭṭaṭṭhâyî*); aber nach diesem ist auch alle mal ein dritter, da von den grenzen der höheren unverserten dhyâna die erneuerung anhebt, von dorther durch wiedergeburt des erneuerten weltalls belebung und bevölkerung — die wesen mit anfänglich „unberechenbarer" lebensdauer werden durch allmähliche verschlechterung statt des eigenen, höheren, des niederen lichtes von sonne, mond und sternen bedürftig, der narung, dann gröberer narung zum leben, es entstehet geschlechtsunterschied, geschlechtstrieb, begierde, ehe, arbeit, besitz, streit und spaltung, entstehen kastenunterschiede u. s. w., indess die lebenszeit bereits auf achtzigtausend jare hinabgesunken; — und nach diesem endlich, dem weltalter der erneuerung oder entwickelung, *vivarta* (pâli: *vivaṭṭo*) ist ein viertes der bleibenden entwickelung oder entfaltung, *vivartasthâyin* (pâli: *vivaṭṭaṭṭhâyî*), weil darin der erreichte

zustand der entwickelung als ausgangs- oder höhepunkt bleibet, aber von da ab, wie gesagt, in den zwischenkalpa auf- und nieder- oder nieder- und aufsteigt, bis zum letzten, zehnten, nach andern zwanzigsten mal*), da die „unvermeidliche" wolke des letzten regens, der „verderbensschwangere" Saṁvarta (vgl. P.Wb. VII, 466) wieder herauf zieht.

In diesen asaṅkhya-kalpa der stehenden oder bleibenden entwickelung erscheinen auch die glückselig vollendeten Buddha, nicht in jedem, und dann ist der kalpa ein leerer oder öder *(çûnya)*, auch andern falls *(açûnya°)* nicht immer gleich viel, sondern ein *(sârakalpa)* oder zwei *(maṇḍa°)* oder drei *(vara°)* oder vier *(sâramaṇḍa°)* oder fünf *(bhadra°)* Buddha. Letzterer art, ein bhadra-, d. h. ein „vorzüglicher" kalpa (und änlicher, nur schwächerer bedeutung sind auch die andern namen) ist der gegenwärtige Buddha- (oder açûnya-) kalpa, denn im Çâkyamuni ist der vierte erschienen, der fünfte, Mâitrêya wird noch erwartet. In welchem zwischenkalpa wir stehen, darein die erscheinung des gegenwärtig regierenden fällt, „darüber — wie Köppen sagt — streiten die gelerten"; nur mufs es freilich eine zeit der abname und des abfalls sein, denn die lebenszeit der menschen ist und war auf das geringe maß von hundert jaren bis zehn oder gar weniger gesunken.

Gewifs ist die lere von den kalpa, deren allgemeine grundzüge nur hier angegeben sind, voll von unebenheiten, von widerstreit und noch offenen fragen; und dafs auch neuere forscher hier vielfach auseinander gehen, ist bei der verschiedenheit der älteren annamen und angaben nicht zu verwundern. Nirgend ist der einbildung freierer spielraum gewärt als hier, wo sie mit unendlichkeiten spielt, auch nirgend wird das beliebte spielen und rechnen mit großen zalen mer zu bloßem spiel mit worten. Wenn wir von den millionen und milliarden früherer Buddha lesen, von millionen und milliarden Bôdhisattva, so mag der gedanke das küne streben zeigen, sich über unaufhörlich nach vorwärts und rückwärts dahin rollende reihen von vier und sechszig weltuntergängen zu erstrecken; doch ist es kein denken mer, geschweige begreifen, was an ewiges und unermess-

*) Hierzu möchte ich dreifaches bemerken: 1) ist es wol richtig, wie Köppen (s. 280, n. 2) erklärt, dafs die allgemeine ansicht der südlichen Buddhisten, wonach in einem antarakalpa die lebensdauer von einem asaṅkhya auf zehn und umgekert steigt und fällt, als die älteste erscheint, trotzdem es allerdings widersinnig klingt, dafs dieß auf ein asaṅkhyêyakalpa 20 mal (nach andern gar 64 mal) kommt; aber das widersinnige schwindet sofort, wenn wir unter asaṅkhya nicht mer eine stets gleiche unberechenbare größe verstehen. 2) ist es hiermit auch in besserm einklang, dafs (nach Rémusat's und Pallas' erklärung) die menschliche lebenszeit von anfang an nicht 80 tausend jare übersteigt, also dieß etwa die älteste bestimmung einer asaṅkhya-lebensdauer gewesen. 3) ist in betreff der anfangs- und schlufskalpa im letzten asaṅkhyêya- bezieh. mahâkalpa eine unsicherheit. Wenn, nach Schmidt, der erste antarakalpa ein sinkender (von 80,000 auf 10 jare lebenszeit) der zweite ein steigender ist u. s. f., so bleibt zum schlufs, wie auch Köppen ansetzt, ein aufsteigen; das selbe bleibt nach Schmidt (an anderer stelle), wenn der erste zwischenkalpa die zeit des sinkens begreift, die zeit aber des folgenden steigens und sinkens zusammen als „zwischenkalpa einer tages- und nachtzeit" benannt und solcher im ganzen achtzehn genommen werden: es wird der letzte zwischenkalpa der heißen, in welchem „zuletzt das lebensalter der menschen von 10 auf 80,000 jare steigt". Dieß scheint der sittlichen anschauung der Buddhisten zuwider, nach welcher besser (mit Bergmann, Ss. Ssetzen auch aus nordischen quellen) der asaṅkhyêya-kalpa der bestehenden entwickelung erst beginnt, wenn die menschliche lebenszeit zuerst auf zehn jare gebracht ist, um dann wieder aufzusteigen, weil alsdann auch der weltuntergang stets unmittelbar auf ein letztes sinken erfolgt.

liches unermesslichkeiten als maß anlegt. Innerhalb eines Buddhakalpa und eines nächst folgenden braucht nur ein mahâkalpa zu liegen; doch liegt — nach berechnung der südlichen Buddhisten — zwischen dem des Çâkyamuni, unserm bhadra- und einem vorher gegangenen maṇḍakalpa der zeitraum von neun und zwanzig mahâkalpa, zwischen dem des Dîpaṅkara und dem nächsten Buddhakalpa nicht weniger als ein asaṅkhyêya von mahâkalpa (vgl. Childers, Dict. 186).

28. Wann auch immer — dann um so mer *(kiṅ câ'pi — atha ca puna:)*. (S. 9.)

Mit diesen anfängen (eigentlich: „was, wieviel auch immer etc.) verknüpfen die vier folgenden strophen ire hemistichisch geordneten gegenglieder. Es ist als widerstrebte es noch dem Bôdhisattva, die lieblichen wonungen der Tushita zu verlassen. Und in der tat felt es nach buddhistischer anname nicht an solchen, welche die herrlichkeit irer candidatenwürde derjenigen der meisterschaft vorziehen (vgl. erkl. No. 1), bei denen also die freuden der sinnenlust *(kâma)* — ich brauche wol nicht mer zu erinnern, dafs in deren bereich noch jene wonungen gehören — die der gesetzeslust *(dharmarati)* überwiegen (str. 7).

Wer anders gesonnen, solle darum um so mer sein „ungetrübtes auge" zum mitleid mit der ganzen, der götter- und menschenwelt *(sadêvaka lôka)* — der ausdruck ist wol nur verkürzt für die dreifache götter-, halbgötter- und menschenwelt — hinwenden, und nicht nur auf diese, sondern auch auf die, welche niedriger wandeln (str. 8). Können nämlich schon die himmlischen seiner nicht satt werden, wie werden erst diejenigen eines lichtblickes seines glanzes bedürfen und sich damit freuen, welche in den schrecken *(axaṇa* „zu unseliger stunde"), in den gefaren, oder verderben *(apâya)* der hölle und unterwelt erstanden und schmachten. Dafs die betreffenden ausdrücke durchweg diese bedeutung haben, ist aus verschiedenen anderen stellen zu erhärten (vgl. Lotus, 835).

Schwächer ist der gegensatz im folgenden (str. 9) bezeichnet. Du schaust mit klarem blick die Buddha (deine vorgänger) in den zehn richtungen der welt (s. erkl. No. 23, 3) — sie alle haben das gesetz verkündet — hast du selbst (von inen) das gesetz vernommen, dann komme auch es in der welt (menschenwelt, *lôkê*) zu verbreiten (auszuteilen). Den gegensatz zu schärfen — „wenn du selbst" u. s. w. — ist kein grund vorhanden.

Endlich (str. 10) erglänzet nun gar von seiner verdienste oder heren herrlichkeit die Tushitawonung, wie erst wird im vergleich das land glänzen, welches noch viel mer des regens (seiner huld) bedarf — Jambudhvaja, das land, welches den Jambubaum (Eugenia Jamb.) als „standarte" trägt, auch gewönlicher Jambudvîpa, inselland des Jambu geheißen, dasjenige von den insellanden um den Mêru (No. 23, 8), in welchem der Buddha erscheint.

Unschwer ist zu erkennen, was eigentlich das treibende in diesen gegensätzen oder vielmer steigerungen ist: es ist das mitleid oder erbarmen *(karuṇâ)*. Mitleid oder erbarmen erzeugt das geben, die vornemste tugend des buddhistischen frommen; und so ser liegt es im wesen des Buddha ein mitleidiger *(karuṇa)* oder mitleidvoller, mitleidig gesinnter *(karuṇamânasa)* zu sein, dafs er selbst nach dieser eigenschaft mit namen genannt wird (vgl. P.Wb. II, 116). Aus mitleid, wie von anfang des stückes an hervor gehoben (s. erkl. No. 25), soll er die wonungen der Tushita verlassen und der welt und den wesen ein erlöser werden.

29. Mâras werke und die Tîrthika. (S. 10.)

Es soll diese erklärung auf die beiden strophen (11 u. 12) sich beziehen. In beiden erscheint eine wol beachtenswerte gleichstellung. Und in beiden hervor tretend ist die einladende aussicht auf die zu erlangende Buddhawürde.

Schon ist das verhältnis der Kâma- und Rûpawelt angezeigt (erkl. No. 21). In der ersteren herrscht Kâma, die personificierte sinnenlust. Und sinnig genug, Kâma, der liebesgott, ist Mâra, der gott des todes, der böse feind und versucher. — Dafs nun diejenigen, welche die welt des sinnlichen gelüstes, die Kâmawelt überwunden haben, nicht als solche frei sind von verderben und niederer geburt, geht schon daraus hervor, was in dieser hinsicht zu der lere vom weltuntergang gesagt wurde. Die in dem ersten dhyâna (stufenhimmel) der Rûpawelt wonen, die Brahmakâyika, die im gefolge des Brahma *(parishadya)*, seine diener oder hauspriester *(purôhita)*, die Mahâbrahma oder großen Brahma selbst, leben nur ein kalpa, unterliegen also stets dem weltuntergang. Erst die des zweiten dhyâna, zunächst götter des begrenzten und unbegrenzten lichtes *(parîtâbha* und *apramânâbha)* können bei „kleineren weltbränden", die götter „des reinen lichts" *(abhâsvara)* sollen auch bei größeren zerstörungen stets dem verderben entgehen. Sicher sind also erst die, welche unter die götter dieser und der (drei) folgenden „reinheits"-stationen des dritten dhyâna versetzt werden, aber noch keineswegs sicher vor der nachwirkenden macht früherer verschuldung, vor dem „elende" ferneren daseins und niederer geburt, also der Mâraherrschaft. Denn bekanntlich wird aus solchen wiedergeburten die neu erstehende welt in den niederen regionen bevölkert (vgl. erkl. No. 27). Auch hiervon befreit sind wol erst die (fünf) oberen von den acht (nach den südlichen Buddhisten sechs) stationen des vierten dhyâna, dahin folgerichtig auch die sitze der Arhanten (nach Bergmann, vgl. Köppen I, 260) verlegt werden.

Hiernach ist also wol anzunemen, dafs im texte nicht nur überhaupt die götter der niedern, sondern besonders auch der ersten stufenhimmel gemeint sind, also die Brahmagötter, welche nach vollendung *(siddhi)* und der höchsten erleuchtung begeren. Beides wird nur erst durch völlige besiegung des Mâra, seiner werke und genossen erreicht. Letztere sind hier die Tîrthika, und mit rücksicht auf jene anname und die früheren erklärungen dieses namens, scheint mir ein beabsichtigter parallelismus zwischen Kâma- und Brahmaregion, Mâra und Tîrthika nicht zu verkennen. — An sich freilich ist es auch wol zu verstehen, wenn mit dem bösen princip, das Mâra vertritt, der geist des widerspruchs sich gesellt, als deren repräsentanten die „schlechten" Tîrthika stehen. Und wenn bei der buddhistischen grundrichtung von allgemeiner wesensliebe und erbarmung solche feindschaft immer noch auffällt, so braucht man nur an brahmanische unduldsamkeit, den priesterlich fanatischen eifer, den wütenden verfolgungs- und unterdrückungskampf zu denken, der gegen das aufstrebende, eine stolze priesterhierarchie bedrohende Buddhatum sich erhob und mit der vertreibung seiner anhänger wol noch nicht zu ende gieng.

Wie übrigens leicht zu denken, bezieht sich der wiederholt angedeutete kampf mit den Tîrthya oder Tîrthika keineswegs bloß auf den allgemeinen gegensatz, sondern auf eine ganz bestimmte sage oder erzälung, welche bei den Buddhisten nicht minder bekannt und berümt ist, als die bewältigung des Mâra und seiner sippschaft. Sie ist zuerst nach mongolischen quellen von Schmidt (Forschungen etc., in dessen übersetzung „Der Weise und der

Thor"); später auch ausfürlich nach einem nepalesischen Sûtra von Burnouf (Intr. 162—94) mitgeteilt (vgl. Hardy II, 290 ff.; Foe k. k. 149 f.), und auch im verlauf unserer schrift sind nähere angaben und in deren zusammenhang zu weiteren mitteilungen anlafs geboten. Hier darum nur so viel, dafs es sich um einen gewaltigen kampf handelt, zu welchem die Tîrthya voll von giftigem hafs und neid über das wachsende ansehn des lerers und seiner lere, jenen, den Çâkyamuni durch den könig Prasênajit heraus fordern, der dann zu Çrâvasti im beisein des königs und einer menge volkes, jünger, genossen und anhänger auf beiden seiten unter gewaltigen wunderzeichen abspielt und natürlich zu ungunsten der herausforderer mit deren vollständiger demütigung endet. — Dafs mit den sechs dort namentlich angefürten Tîrthya nicht, wie von Schmidt (Mém. de l'acad. de St. Petersb. II, 44) behauptet und schon von Burnouf (a. a. o. 163) bestritten worden, repräsentanten eben so vieler brahmanischer schulen oder secten, sondern die repräsentanten vielmer aller feinde und widersacher der neuen lere gemeint sind (vgl. Köppen I, 106 ff.) ist für sicher anzunemen. Und eben so gewifs und sicher ist, dafs der erzälung, mit wie immer vielen und mereren wundern und zeichen ausgestattet sie da und dort berichtet wird, doch eine historische warhafte tatsache zu grunde liegt, der art, wie sie die sophisten, zeloten und dunkelmänner aller zeiten gegen die denker, die religionsstifter, lerer und befreier der nationen in scene gesetzt.

Welches aber sind die berufenen werke Maras? — Antwort: alles was begierde, sünde und verschuldung heißt, was zu diesen reizt und aus diesen folgt, kurz alles was im allgemeinen und im besondern mit einem worte auch „elend" *(klêça)* genannt wird. Diese werden von dem Bôdhisattva nieder geschlagen *(nihatâ ti mârakarmâ:)*, besieget dazu die „abtrünnigen, fremden" und also „feindlichen" *(anyê)* Tîrthika, und dadurch soll es geschehen, dafs die lichte oder leuchtende Bôdhi im zu teil wird *(kêna sakalagata ti bôdhî)* *).

30. Klêça — Nirvâṇa. (S. 10.)

Schon merfach ist das wort *klêça* mit „elend" übersetzt, so noch kürzlich (str. 5), da es in verbindung mit alter und tod erschien, als deren vernichter der Bôdhisattva angerufen wird. Dort, wurde erklärt (erkl. No. 27), steht „elend" als an stelle von geburt, dem gewönlichen dritten im verein der drei grundübel. Oder es kommt „krankheit" hinzu und bildet mit ausschlufs von „tod" wiederum drei (vgl. Lotus 57) oder mit einschlufs dieses letzteren die vier leiden, zuvor „die vier ströme" *(caturôghâ:)* auch „giftigen ströme" geheißen (No. 23, 2), welche in den ocean des daseins sich ergießen, diesen bilden, speisen und unterhalten, oder wie man sonst sagen mag. — Meer oder ocean des daseins ist nämlich der beständige „zusammenflufs" jener strömungen, der ununterbrochen auf- und niederwogende wechsel der existenzen, der weltkreislauf, saṁsâra, wie er heißt, daran das elend *(klêça)* haftet. Und so

*) So ist, beiläufig bemerkt, zu lesen — nach den hss., nicht nach der Calc. ausg. *tribôdhê* „O knower of the trinity" etc., aber auch hier nicht nach Foucaux's verbesserungen (Étude 23 f.): *kêna karatalagatas ti bôdhirayam*, „De sorte que cette Intelligence suprême est arrivée dans la paume de tes mains, *ti* pour *tê* (natürlich) comme plus haut". — Es ist *sakala* = *sakara* „mit stralen, leuchtend etc."; ferner ist 1) *bôdhi* fem. wie im Pâli (s. Childers, Dict. 93; vgl. Burn. Introd. 295 f.), nom. sgl. unregelmäßig; 2) also nicht *gatas*, sondern *gata* für *gatâ* verkürzt, und nicht *ayam*, was 3) zum folgenden — *ayaṁ sa kâlô* — gehört, vgl. str. 4 und am schlufs, nach notwendig vorhergehender cäsur.

ser haftet eines am andern, dafs beide, klêça und saṁsâra, zwar nicht im begriffe eines, wie man leicht sieht, aber doch so ser eines sind, dafs wirklich keines one das andere besteht.

Denn klêça — oder wie es im gâthâdialect öfters heißt *kilêça*, änlich der pâliform *kileso* — ist das allgemeine (und insofern auch idee, grund und quelle) alles übels, leidens, schmerzes, aller qualen und gebrechen (vgl. Burnouf, Lotus 443 ff., Append. No. II); und es ist als solches auch jedes im besondern. Natürlich können daher auch jene drei oder vier einzeln als klêça bezeichnet werden, die einzeln eines das andere aufheben, die darum nichtig sind wie das dasein überhaupt, welches sie ausfüllen, welches nur ist als elend. „Sein ist leiden" heißt eine erste und oberste grundwarheit *(âryasatya)* im Buddhatum.

Indessen ist, wie alles was diesem angehört, so auch dieser begriff viel mer und vornemlich auf moralischem gebiete befestigt. Da ist klêça dann im allgemeinen urschuld, ur- oder eine andere art von erbsünde; und im besonderen werden fünf oder nochmals fünf, also zehn sittliche gebrechen aufgestellt. Sie sind: begierde *(lôbha)*, fel *(dôsha)*, betörtheit, irrwan *(môha)*, hochmut *(mâna)*, falschheit der ansicht, häresie *(dṛshṭi)*, zweifel *(vicikitsâ)*, trägheit *(styâna)*, anmaßung *(uddhatya?* pâli: *uddhaccam)*, schamlosigkeit *(ahrîkâ?)*, herzlosigkeit, härte *(anavatapta?* pâli: *anottappam)*. Jenes was uneigentlich erbsünde heißt, ist sünde die fort wirkt im wechselnden dasein; diese sind womit, als mit eben so vielen specialitäten vom übel, der versucher kämpfend erscheint (vgl. Burnouf, a. a. o.; Childers, Dict. 203), um ans dasein zu fesseln. Dieß sind auch die flammen des elends von welchen nach unserm texte (str. 13) die welt ergriffen und entbrannt ist, aus welchen zu befreien das mitleid des „helfers" angerufen wird, über sie „die schauer seines heils auszuschütten", um die schmachtende menschheit in hälde einem zustande zuzufüren, da alle des elends und elendigen daseins flammen gänzlich „verweht" und „verlöscht" sind. Und dieser zustand gänzlichen verweht- oder verlöschtseins ist — Nirvâṇa.

Hiermit ließe diese erklärung sich schließen, und ich werde sie damit schließen, wenn auch nicht um überhaupt der weiteren erörterung eines begriffes zu entgehen, von dem in buddhistischen schriften des redens kein ende ist. Buddhistische lere und lere vom Nirvâṇa sind so zu sagen eines und das selbige. Und wer immer auch nur sammeln und zurecht stellen müsste, was neuere europäische forscher auf diesem gebiete verschiedentlich beigebracht haben, nur von dem ersten appendix in Burnouf's Introduction (p. 589 ff.) bis auf eine letztere abhandlung, zu *nibbânam* in Childers Pâliwörterbuche (p. 265 ff.), der hätte viel zu tun. Aber darum lässt sich auch nicht wol verweisen, wenn wir (besonders für die hauptbegriffe dieser ersten abschnitte) zur stelle wünschen was zur stelle gehört. Wie wol früher hier gesagt, mit „einem seligen nichts" des Nirvâṇa ist überall nicht gedient.

So sei, weil dieß hier genügen mag, auf folgendes nur hingewiesen. — Hingewiesen sei zuerst darauf, was wol der ungebildete geist oder die phantasie der völker, zu denen das Buddhatum gelangt, nicht gezögert hat an die stelle des Nirvâṇa zu setzen oder doch als vertröstung für die zukunft anzunemen, ein jenseits mit aller lust, ungetrübter freude und seligem genufs in Indras himmel oder der Tushita lieblichen wonungen. Zweitens sei darauf hingewiesen, was im einklang mit der lere und schulmäßigen entwickelung die höhenstufe des Arhant oder heiligen für sich

forderte und als Nirvâṇa erkannt ward, das heißt die höchste und letzte phase in seinem leben, da alles bis auf die so genannten *skandha* geschwunden und überwunden, bis auf die letzten träger oder zarten fäden einer existenz, welche nur der tod vom sichern und vollen erreichen höchster seligkeit trennt. Wol ist hier noch ein fortbestehen des individuums angezeigt, aber in einem andern bessern dasein und — ich brauche nur an die zuvor gedachten sitze der Arhanten zu erinnern — in götterregionen der reinheit, des verdienstes, der bewusst- und schmerzlosigkeit u. s. w., jenseits allen verderbens der dreiwelt und der drei übel, von wannen keine rückker und kein zurücksinken auf „schlimme wege" und in ein niederes dasein. — Weil aber auch dieß nicht allgemein und unbestritten Nirvâṇa heißt — man denke nur, dafs eine dauer der lebenszeit dort, wenn gleich tausende von kalpa, doch nicht unendlich angesetzt ist — also auch dieß nicht wol vom Buddha so bestimmt und ursprünglicher lerbegriff sein kann, so sei noch auf ein drittes hingewiesen. Es ist Nirvâṇa, wie sein name uns sagt, ein zustand des „verweht- und verlöschtseins" jeglichen individuellen seins und daseins, ist alles was als höchstes gut und glück, als höchste seligkeit verherrlicht und gepriesen wird, alles woran nur nicht irgend dasein mit seinem wandel und wechsel, mit seinen physischen und moralischen gebrechen, mit seinem elend haftet, also absolut alles, in wirklichkeit — und dabei müssen wir bleiben — nichtsein oder nichts. Und das erste, worauf hier hingewiesen, hat niemals als eigentlich Nirvâṇa gegolten; das zweite wird als Nirvâṇa allerdings hier anerkannt; und das dritte — ist Nirvâṇa.

31. Aufschauen der erwartung *(samudîxaṇa)*. (S. 10.)

Mit diesem ausdruck, welcher dem texte entnommen, ist vielleicht nicht unpassend die rückschreitende bewegung angezeigt, unter der die letzten fünf strophen das erweiterte erscheinen und auftreten des Bôdhisattva darstellen, nachdem als höhepunkt seines letzten erdenwallens nach erlangter Buddhawürde sein befreiungs- und erlösungswerk angerufen worden.

Noch sind „unerschrocken" *(anuttrashṭâ:)*, wie es heißt (str. 15), und der drohenden gefar ungewärtig der Tirthika „hindische rotten" — natürlich, da die lertätigkeit des Buddha erst nach erlangter Bôdhi beginnt, und deren erlangung erst eintritt nach bewältigung des Mâra, wenn er mit der tatkraft mächtigem aufbruch *(balavîryabalôdita)* gen Dharaṇîmaṇḍa zugeschritten (str. 16), „mit gewaltigem faustschlag, den boden gewaltig stampfend", dafs er unter seinen füßen erschüttert wird, *(dharaṇîparâhanitvâ)*, den versucher gebändigt.

Dharaṇîmaṇḍa (erdeschmuck) ist allerdings „name einer localität" (P.Wb. III, 878), aber wol einer bestimmten, wo nämlich der Bôdhibaum stand, mit dem Bôdhimaṇḍa „tron der intelligenz" darunter, dem sitze, auf welchem der Bôdhisattva der Buddhawürde teilhaft wurde, als an der stelle, wo er den bösen feind und seine bundesgenossen besiegt. Es ist diese stelle auch das erste, was sich bei einer wiedergeburt und erneuerung der welt über dem boden erhebt (vgl. Köppen I, 277), daraus des namens weitere erklärung.

Als diejenigen nun, welche der ankunft des Bôdhisattva entgegen schauen, werden die „weltenhüter" *(pâlâ:*, genauer *lôkapâlâ:)* genannt (str. 17), vier an der zal (seltener auch acht) nach der zal der hauptheimmelsgegenden (vgl. P.Wb. VI, 582). Bei den Brahmanen älterer zeit

ist der name mer oder weniger ein titel, den Indra, Yama, Varuṇa füren. Anders später, und besonders bei den Buddhisten. Da sind es vier „Großkönige“ *(mahârâjâ:* oder *caturmahârâjâ:)*, welche an den abhängen des Mêru lagern, als wächter oder hüter gegen anstürmende feinde der götter (vgl. Burnouf, Intr. 601 ff.; Köppen I, 250 f.; Wassiljew, 170). Ire wonung und die irer zugehörigen, der genien nämlich, von welchen schon zuvor gleichfalls gesagt ist, dafs sie der ankunft des Bôdhisattva entgegen schauen (str. 5), gilt zunächst der erde als erster himmel im kâmalôka darin die könige die obersten sitze behaupten. Jedem derselben ist mit seinem gefolge *(caturmahârâjakâyika)* eine seite des berges zugeteilt, da sie stets in voller waffenrüstung, mit lanze und gezogenem schwert auf irem posten stehn. — Im osten steht Dhṛitarâshṭra, „dessen reich befestigt“, könig der Gandharva, die schon durch iren namen (*gandha*, „duft“) an duft, blumen und pflanzen erinnern, daher auch um ire kräuterkunde (auch als sänger und musikanten) gerümt, aber nicht minder um ire gefärlichkeit für weiber gefürchtet werden, überhaupt irem ganzen wesen nach für feindliche dämonen gelten (P.Wb. II, 657 f.; vgl. Kuhn, ztschr. f. vergl. sprachf. I, 519 ff., den griech. kentauren verglichen, vgl. auch desselb. „herabkunft des feuers etc.“ 172 f.) — Den süden bewacht Virûdhaka „der hoch gewachsene“ könig der Kumbhâṇḍa, die nach irem namen zu schließen, in gleicher weise den weibern und den vorigen gleich gefärliche dämonen sind; diese sind früher nicht genannt. — Auf der westseite hält Virûpâxa, „der mit den unförmlichen augen“, wache, ein könig der Nâga, wie bemerkt, schlangendämonen mit menschlichem angesicht (P.Wb. IV, 89 f.). — Endlich den norden hütet Dhanada, der „reichtumgeber“, wol identisch mit dem (No. 27) genannten reichtumsgotte Kuvêra, in dessen gefolge ebenfalls die Yaxa erscheinen, die zwar weniger als jene andern, übrigens als gespenster und nächtige spukgestalten furchtbar genug sein mögen (P.Wb. VI, 4 f.). — Also diese könige mit iren dämonen und unholden haben die götter besonders vor den himmelstürmenden Asura zu schützen, deren „widergöttliche“ scharen die götterwelt bekämpfen (vgl. Muir, Sanskrit texts V, 18; 268), eine feindseligkeit, die sich nicht aus irer eigentlichen natur, denn danach sind sie nicht anders als lebende, geistige oder göttliche wesen (P.Wb. I, 555), sondern aus einem volkstümlichen mythenbildenden misverstehen ires namens herleitet. Sie sollen auch, nicht wie die andern an den niedern absätzen oder am fuße, sondern tief unter der wurzel des weltenberges wonen, an dessen abhängen ire schlachtfelder liegen. — Uebrigens habe ich dieser und ebenso auch der andern hier nur erwänt, um mit inen, die nicht selten hier begegnen, einmal näher bekannt zu machen (vgl. dazu Köppen I, 246 ff.).

Wie nun gerade jene welthüter dazu kommen, dem Bôdhisattva das opfergefäß, sein Pâtra ein jedem Çramaṇa unerlässliches geräte zu reichen, kann ich bestimmt nicht sagen. Es ist dieß ein gefäße oder topf, worin der Bhixu nicht selbst opfer bringt, sondern seine opfergaben empfängt (vgl. Köppen a. a. o. 343 f.), und möglich schon ist, dafs die gleiche stammsilbe in dessen namen *pâtra* und dem der *pâla* die bezeichnung herbei gefürt. Lieber vermute ich aber den grund darin, dafs jene großkönige eben auch schätzebewarer sind und bei inen, als einer andern art von kyklopen, und namentlich iren untergebenen die schmiede-, waffen- und überhaupt künstliche metallarbeit zum handwerk gehört.

Die Çakra (d. i. Indra, als der kräftige und hilfreiche) und Brahma, wol so viel irer sind, sollen den erscheinenden bei der geburt em-

pfangen*), beide vereint kommen der legende nach um hebammendienste zu verrichten.

Ferner rückschreitend wird das augenmerk des Ersenten auf die „edlen stammes entsprossenen" gelenkt (str. 18), das geschlecht der Çâkya, darin er seine „Bôdhisattvalaufban" *(bôdhisattvacarim)* aufweisen soll. Da ersteht er ein perlenkleinod oder juwel *(maṇiratna)* in einem gefäße (str. 19) — das bild einer perle in der muschel soll den aufenthalt des Bôdhisattva im mutterschoße darstellen — der, wann immer es im da gefällt, das perlenkleinod fruchtregen gleich ausgießet auf das Jambudhvajaland („wherever in Jambudvîpa it behoveth jewels to abide — übersetzt mir unerklärlich Ŗájendralál Mittra — shower ye there the inestimable jewel").

Die erklärung, welche schon oben (No. 28 zu str. 10) über den namen Jambudhvaja, als gleichbedeutend mit Jambudvîpa gegeben, sei hier mit einigen worten ergänzt. — Jambu ist der name eines noch heute an vielen orten vererten fruchtbaums, wie gesagt einer species von Eugenia (Jambolana etc.), mit schöner dunkelroter frucht „von den Engländern auch rose apple" genannt (P.Wb. III, 39). Auf der spitze des Mêru soll ein riesiger baum der art stehen, der als „standarte" *(dhvaja)* über alles land sich erhebt, besonders aber dasjenige der umliegenden (vier, sieben oder dreizehn) insellande *(dvîpa)* beschattet, welches darnach seinen namen erhalten. Da die geographischen kenntnisse jener zeit weniger noch auf erfarungsmäßigen als mythischen vorstellungen beruhten, so begreift sich's, dafs die grenzen des Jambueilandes oder des landes, „in welchem wir wonen" (Köppen I, 234) ire erdkunde überhaupt unbestimmt begrenzten. Und wenn die Buddhisten, wie behauptet wird, den umfang irer Jambuinsel statt wie in den Purâṇa auf ganz Asien auszudenen, nur auf Indien beschränkt haben (Calc. ausg. 26 n. 8), so kann man darin eher eine erweiterung als eine beschränkung irer länderkenntnis erblicken. Bei inen ist namentlich gegenüber einem unbekannten fabelhaften nordlande jenseits des Himavant, die eigene heimat das land, in welchem der Buddha geboren ward, lebte und wirkte. Hier stand jener tron oder sitz der erleuchtung *(bodhimaṇḍa)* gleichsam als „nabel" oder mittelpunkt, von wo ire ganze lebens- und weltanschauung ausgegangen.

32. „Da ist sie, die zeit" *(ayaṁ sa kâlô mâ upêxasva)*. (S. 10.)

Mit diesem refrain schließt wiederholt eine strophe und, wie es scheint, auch ein absatz in diesem gâthâstück (vgl. str. 5, 12 und dazu die bemerkung erkl. No. 29 a. e.). Obwol nun dasselbe in sich ein abgeschlossenes ganzes ausmacht, und es offenbar nur eine schlufswendung ist was hier von noch vielen und manchen solchen sangstrophen gesagt wird, so ist die möglichkeit davon doch nicht zu bestreiten. Wenigstens zeigt der verfasser dieser schlufsworte, dafs er wol selbst noch solche zu bilden im stande war, denn eben diese seine worte selbst sind in strophenform.

Aenliche wendungen, die nach unserm sinne wieder oder noch in ungebundener rede sein sollten, begegnen hier öfter am schlufs oder anfang von gâthâstrophen, dafs wir nach irem verfasser fragen möchten. War

*) In der Calc. ausg.: *çakrâçca brahmaṇâ yutâ*, was auch gegen das metrum verstößt. Foucaux (Lt. 26) vermutet: *brahma-nayutâ* „die Brahmamyriaden", metrisch richtig, auch nach der Oxf. hs., aber im sinne immer auffällig. Uebrigens haben die hss. linguales *ṇ* (eine Lond. gar: *brahmaṇa cyuta*). Die plurale form *(çakrâçca)* hindert eine unregelm. verkürzung des finalen *â* in *brahmaṇâ* anzunemen.

es der, welcher die prosa geschrieben, wie kam er dazu so unpassend die form des gedichtes zu wälen? Umgekert, war es der dichter der andern strophen, woher dieser eingriff in die prosaische erzälung? Meine antwort, dafs es nämlich allerdings der verfasser der strophen gewesen, welchem auch diese schlufsstrophe angehört, dürfte wol schon aus dem früher (erkl. No. 10) gesagten sich ergeben. Und mir scheint auch, diese und änliche erscheinungen bestätigen meine anname.

Es ist war, diese unsere strophen hier tragen nicht den stempel älteren volkstümlichen characters; die erwänten scharen von Buddha, die scharf hervor tretende feindseligkeit sind durchaus im geiste „der großen überfart" gehalten. Dennoch zeigt eine vergleichung mit der vorauf gehenden prosa, dafs diese jünger, das gedicht aber früher vorhanden und entstanden, und dafs das gesangstück, welches diesen wie andere abschnitte abschließt, als ein stück älterer epischer darstellung anzusehen.

33. Dharmôccaya. (S. 11.)

Der name bedeutet, wie hinzu gefügt, „fülle (oder ansammlung) des gesetzes" (P.Wb. III, 896) — nicht „marteau de la loi" noch „noeud de la loi", wie Foucaux (Rgya etc., 13) zuerst nach dem Tibet. dann nach dem Sanskrit erklärt, denn *uccaya* (das zweite wortglied) heißt „knoten" nur als bezeichnung einer stelle, wo merere teile oder falten eines gewandes zusammen gelegt sind. — Allem anschein nach (vgl. erkl. No. 24) war die vorstellung dahin gehend, dafs der palast Dharmôccaya sich in einem höhern oder höchsten teile des Vimâna befand, welches eine große ausdenung des Tushitahimmels „durch messend" erscheint. In diesem palaste nun stand in mitten der „löwensitze" oder trone für die zalreiche umgebung *(parivârâ)* oder das gefolge des Bôdhisattva dessen eigener löwen- oder tronsitz, Sudharma, nach dem „guten gesetze" benannt, welches er von dort aus der himmlischen zuhörerschaft zu verkünden pflegte.

34. Die Apsaras und die niederen göttersöne. (S. 11.)

Da der Tushitahimmel noch zum bereiche der sinnlichen liebe und lust gehört, so dürfen natürlich auch die schönen frauen oder nymphen nicht felen oder ausgeschlossen sein, welche das irige dazu beitragen, Indras himmel und diese höhern regionen zu einer stätte der freude und anmut zu machen. Ir name begegnet öfter in dieser schrift, ist auch bisher schon mermals genannt worden. Eine sichere deutung desselben ist aber, soviel ich weiß, noch nicht gegeben.

Man hat — nach dem P.Wb. (I, 321) — drei, wenn man die dort mit angegebene wortspielerei aus dem Râmâyana (I, 45, 33, wozu Schlegel II, 143) hinzu nimmt, vier solcher etymologischen versuche: *ap-saras* „im wasser gehend", was an die sage irer entstehung bei quirlung des oceans erinnert (Kuhn, herabholung des feuers etc., 248 ff.); *a-psaras*, „nicht ergötzliche", entgegen zwar irer gewönlichen auffassung, doch irem character im Atharva-Vêda entsprechend, da sie als gefürchtete, wansinn bewirkende wesen auftreten, gegen welche zaubermacht nötig ist; endlich *apsaras* von *apsas*, was „wange" oder sonst einen teil des vorderkörpers bedeutet, also etwa die schönwangigen *(καλλιπάρῃοι)* heißend. — Mich dünkt nur, dafs der name von dem begriff „wasser", der sowol in *ap* (aqua) als in dem stammhaften *saras* (wasser, flufs etc.) liegt, nicht wol zu trennen. Indra,

ir herr und gebieter, ist zwar kein freund von wasser, aber bekanntlich von jenem perlenden nafs, um das er als sômatrank kämpft und wenn errungen es zu ganzen meeren voll ausschlürft. Dazu verhilft im mit den Açvinen auch die Sarasvatî (vgl. Muir, texts V, 93 f.), die herrliche flufsgöttin (das. 337 ff.), deren name schon in den ältesten Vêdahymnen begegnet, indess die Apsaras gar nicht oder (erst R. V. VII, 33, 10 ff.) nur in offenbar späteren stücken erwänt werden. Beider namen verbindung aber (schon durch das in beiden liegende *saras*) wird man nicht leicht in abrede stellen. Wie dem nun auch sei, so hat doch überall, mythisch wie sprachlich, mit der vorstellung des dahin strömenden silberschäumenden wassers in flüssen, bächen etc., und was in dieser hinsicht gleich steht, in den licht hinziehenden, sonnebeschienenen wolken (vgl. Muir, das. 345, mit Goldstückers bemerkung), der begriff des leichtfertigen, reizenden, spielenden, neckischen u. s. w. sich verknüpft, und griechische sirenen, unsere wassernixen u. dergl. stehen nicht fern von den indischen Apsaras, den leichtfertigen dienerinnen Indras oder den Gandharvaweibern, die glücksspiel, würfel und verwandlungen lieben.

In Indras auftrag gehen die reizendsten der Apsarsen, sich mit verlockender gestalt und stimme den brahmanischen büßern zu zeigen, sie durch fesselung irer sinne an dem einsamen orte irer übung im liebesrausche fest zu halten und dadurch deren für die götterwelt gefärlich werdende macht zu brechen (vgl. z. B. Râmây. I, 63). — Dem Buddhatum aber, welches alle guten und bösen geister in Buddhas dienste verwendet, sind sie die reizenden blumenmädchen, die sängerinnen und tänzerinnen, den pomp irer aufzüge zu verherrlichen. Indessen wissen wir, dafs noch mer als im Brahmanentum der umgang mit frauen dem buddhistischen heiligen und frommen als anstoß und verfürung auf dem wege der tugend und des gesetzes erschien. Und so ist es ja wol erklärlich, dafs bei einer hohen gesetzesversammlung besonders bei einer beratung etwas delicater natur die gesellschaft der reizenden himmelstöchter, der schönen Apsarsen, eben so als die der niedern, gemeinen oder noch „unvollkommenen" göttersöne, der Prâkṛita-Dêvaputra (vgl. P.Wb. IV, 1116 s. v. *prâkṛta*) ausgeschlossen ward. Näheres über diese letzteren weiß ich nicht; nur so viel erhellt aus allem, dafs die anhänger „der großen überfart" ire ränge unterschiede auch bereits in die götterwelt übertrugen.

35. Pôshadha. (S. 12.)

Im anschlufs an die geschehene verkündigung gehen die göttersöne, wie es heißt, um in gestalt und ansehn von Brahmanen den wirklichen Brahmanen das zukünftige ereignis mitzuteilen, und ire mitteilung dabei auf die geheiligte Vêda-überlieferung zu stützen. — (Mit Foucaux's erklärung aus dem Tibetanischen: „parcouraient les Vêdas et les Brâhmaṇas" ist der einfache sinn der stelle — *brâhmaṇân vêdân adhyâpayanti* — dem verständnis entzogen.) — „Zwiefacher lebensgang" *(dvê gatî)* wird einem solchen prophezeit, der also als „Mahâ-purusha (vgl. No. 23 anf.) erscheint, und davon ist der eine, falls er innerhalb seines hauses zu bleiben vorzieht, ein könig Cakravartin — die erklärung im weiteren zusammenhang — zu werden, herr einer „viergliedrigen" d. h. vollständigen macht *(caturaṅga)*, aus wagen, elephanten, reiterei und fußvolk bestehend (P.Wb. II, 927), und als solcher sieben kleinodien oder schätze *(ratna)* zu erlangen. Deren erlangung wird auf einen Pôshadha angesetzt.

Wörtlich „gedeihen, vermerung, wolfart *(pôsha)* bringend", bedeutet (P.Wb. IV, 885): „bei den Buddhisten wiederholung des gelübdes". — Nach Wassiljew (s. 87 u. 58) bestand „der ganze alte buddhistische cultus einzig in der versammlung bei gelegenheit dieses Pôshadha, oder zur erneuerung der gelübde nach anweisung des buches Pratimôxa". Dieses buch Pratimôxa (pâli: *Pâṭimokkha*), oder das „Sûtra der befreiung", ist ein teil des Vinâya, des sittengesetzes, und wird bereits von Burnouf (Intr. 300), so weit es dazumal bekannt, beschrieben. Es enthält demnach 253 gebote und verbote, „die sich — mit Köppen II, 264 nach Csoma, As. Res. XX, 73 f. — auf alle seiten des geistlichen lebens, wandel, kleidung, narung, wonung, studium u. s. w. beziehen und in fünf classen zerfallen, je nachdem auf deren überschreitung ewige ausstoßung aus dem orden oder zeitweilige entfernung oder degradation oder leichtere strafen und bußen gesetzt sind oder dieselben schon durch bloße beichte und reue gesünt werden". Die verlesung nun dieses gesetzes, früher wol einer älteren schrift oder überlieferung, machte änlich dem gebrauche bei andern religionsgemeinschaften, ja unsern noch heute bestehenden einrichtungen, die feier des festes aus, die damit verbundene verpflichtung auf das gesetz die s. g. erneuerung der gelübde. Solches fand also am fünfzehnten monatstage statt — man vergleiche die israelitischen festfeiertage — der nach unserm texte mit fasten und waschungen verbunden, zugleich ein weihefest für den könig erscheint. Beiläufig bemerkt waren der neu- und vollmondstag, der erste und fünfzehnte des mondmonats auch die ältesten und einzigen buddhistischen festtage, gegenüber deren wachsenden und überaus großen anzal in der neueren zeit (vgl. Köppen I, 563 ff.; Wassiljew a. a. o.).

36. Rad und radlenker. (S. 12.)

Rad, skr. *cakra*, wagenrad oder was sonst dessen gestalt oder bewegung hat, daher auch sonnenrad u. dergl., töpfer- oder wurfscheibe (discus), dann cirkel, kreis, auch — wie wir letzteres wort gebrauchen — für menge, schar, ganzes oder teil eines landes, gebiets, weiterhin „das über die länder hinrollende rad des monarchen" (P.Wb. II, 906 f.) herrschaft, das alles sind bedeutungen, die sich einem und demselben ausdruck anschließen. — Bei den Buddhisten nun war einfach das rad oder bild des rades eines der beliebtesten symbole geworden, gestützt offenbar auf ire grundanschauung vom beständig rollenden oder kreisenden wandel alles daseins, von dem ursachlichen ineinandergreifen aller bewegung. Und so ser hat sich das symbol irer vorstellung und sprache bemächtigt, dafs „drehen des rades" so viel wie „in bewegung setzen" überhaupt bedeutet, „des gesetzes, gebetes oder der herrschaft rad drehen" so viel als diejenige bewegung oder wirksamkeit herbei füren, welche aus der entsprechenden verkündigung, ableistung oder ausübung hervor geht.

So einfach soll sich indessen hieraus nicht ergeben, was uns hier vorab angeht, die bezeichnung eines königs als Cakravartin. — *Vartin* oder *varttin* (von *vart*, lat. vert-ere, sich drehen, rollen, hinbewegen; sich verhalten, irgendwo befinden) heißt, sich an einem orte, in einem zustande, in einer weise befindend, bewegend, verfarend (P.Wb. VI, 746 ff.; 779 f.), daher Cakra-vartin, der mit einem rade etc. sich befindet, bewegt — (nach P.Wb. II, 911) „der die räder seines wagens ungehemmt über die länder rollen lässt, weltherrscher" (vgl. Burnouf, Lotus 307; 416). Mit letzterem, weltherrscher oder monarch, ist nun der sinn des fraglichen

wortes (vgl. auch Wassiljew, 170, 118) auch nach der erklärung der einheimischen grammatiker getroffen, deren etymologie nicht „rad", sondern „kreis, länderkreis" zu hilfe nimmt: „he who abides in, or rules over, an extensive territory, called a Chakra" (Wilson V. P. 101 u. n.) *). Doch so wenig als einer symbolischen dürfte dieser erklärung eine andere weichen müssen, welche für *vartin* (aus dem causativ des verbums, als „drehen, schwingen, rollen lassen", facere, ut quid fiat, versetur, Westerg. 151 f.) die bedeutung „einer welcher dreht, lenkt etc." in anspruch nimmt. Richtig scheint mir daher, wie Köppen (II, 72 n. 2) bemerkt: „Raddreher *(cakravartin,* pâli *cakkavattî)* werden im buddhistischen style diejenigen monarchen genannt, welche das rad des glaubens in schwung setzen, d. h. die religion und kirche fördern und beschützen". Zunächst freilich wird man nur an ein „rad der herrschaft" zu denken haben, einen mächtigen eroberer, der unter seinen sieben schätzen oder kleinodien vor allem das „rad mit den tausend speichen" besitzt, das symbol der buddhistischen weltherrschaft.

Aus dem bewusstsein dieses berufes lässt auch unser text den könig Cakravartin die worte reden: „Wol habe ich in der tat vernommen etc." (bei Foucaux eingeleitet mit: „il lui vient à la pensée", wovon unser original nichts hat; ganz unrichtig, wie mir scheint, werden die worte von dem Calc. herausg. dem darsteller zugeschrieben: „for I who now describe", wobei der schlufssatz einfach wegbleibt) **). Gleicher weise, wenn die kleinen könige, kreis- oder bezirksfürsten iren überwinder und schirmherrn *(trâtar)* als „gottheit" anreden, was mir für das originale *dêva* am besten entsprechend schien.

In der antwort des Cakravartin werden die vier ersten hauptgebote (des fünf- oder zehngebots, vgl. No. 23, 10) eingeschärft, denen die tibet. übersetzung noch etliche acht oder neun auf schlechte rede und schlechte ansicht (häresie) bezüglich folgen lässt, wovon der sanskrittext nichts weiß. Der schlufssatz erscheint wieder in voller übereinstimmung ***).

37. Bôdhi genannt, der Nâga oder bergbewoner könig. (S. 13.)

Schon der name Bôdhi (hier natürlich msc.) zeigt, wie nächst dem Cakra- auch das Hastiratnam oder elephantenkleinod ein hohes ansehen genießt. Wie überhaupt ein geschätztes tier der elephant ist, lassen einiger maßen auch die vielen namen ermessen, welche die originalsprache für

*) Dort wird Cakravartin mit „a universal emperor" übersetzt und hinzu bemerkt, wie dieß nach dem texte bedeutet: „one in whom the Chakra, the discus of Vishnu, abides *(vartatê)*; such a figure being delineated by the lines of the hand". So allerdings unzweifelhaft nach der betreffenden stelle. Das zeichen des discus, als der lieblingswaffe des Vishnu, befindet sich sichtbar in der hand dessen, welcher zum weltherrscher geboren, und dessen herrschaft selbst gegenüber der göttermacht unüberwindlich erscheint.

**) Einfacher und wol richtiger auch ist bei Foucaux das gebet an das radkleinod: „Tourne, vénérable et divin trésor de la roue etc.", statt mit Rájendralál Mittra: „Conduct, o lord, this precious wheel etc." Wer soll der „herr" sein? (Das original lautet: *pravartayasvâ bhartar* (Voc. neutr.) *divyaṅ cakraratnan dharmêṇa mâ 'dharmêṇa*).

***) Abgesehen vom zweiten gebot in der Calc. übers. „nor resume what is given" (nach irem text: *mâ dattâdâsyatha*, wofür nicht *dattam âd°*, sondern *mâ adattâd°*, vgl. Manu VIII 43: *adattamâdâyin*) hat diese schließlich: „It is sinful to conquer him, who sueth for mercy, therefore do it not; nor do ye approve of the vicious", nach irem text: *yâcamânê vijitê âdharmmamutpadyatê mâ 'dharmmacârinô rôcatha.* Statt: *yâcamânê* ist wol *yâvan mâtrê* (Lond. *mâ mê*) anzusetzen.

dasselbe besitzt, von dem geläufigeren *hastin*, „hand- oder rüsselträger" an bis zum selteneren *nâga*, was ich mit „bergbewoner" oder „vom berge stammend" hinzu erklärte. Anderer Nâga, als schlangengenien oder dämonen ist früher erwänung getan (No. 31) und als deren könig Virûpaxa, einer der welthüter genannt worden. Nicht für unwarscheinlich halte ich beider etymologischen zusammenhang (keine identität). Sonst haben die beiden namen wol nichts mit einander gemein.

Was mir die ableitung von *naga* (berg, baum, als „nicht sich bewegend") annembar macht (gegen P.Wb. IV, 90), ist nicht bloß die form *nagaja*, „elephant, in den bergen geboren", sondern auch, dafs nach altbrahmanischer tradition die stärksten und gescheitesten elephanten aus den bergen kommen. Auch jener berümte elephant, der später viel genannte Shaddanta, wird als könig des Himavant (Himâlaya) gefeiert *). Indessen ist der „weiße" elephant, von welchem hier die rede, weder ein ungeheuer mit drei köpfen, wozu jener seinen sechs hauern zu liebe gemacht wird, noch sonst dergleichen (vgl. Burnouf, Lotus 641 f.). Er ist im gegenteil wol gebaut; seine „sieben glieder", nämlich die vier füße, die beiden hauer und der rüssel (vgl. Foucaux, p. 16 n. 2) sind wol bestellt; er besitzt aber andere wunderbare kräfte, indem er wie jenes radkleinod durch die lüfte faren und sich verwandeln kann, kräfte, die auch schon bei den Brahmanen nicht allzu selten sind. — In der Calc. übers. heißt es dafür: „sound in wind and limb, of docile temper", und ich will zugeben, dafs die wandelung, welche das betreffende wort im original anzeigt *(vikurvâṇa)*, sich auch auf die gelerigkeit, bildungs- und entwickelungsfähigkeit beziehen kann; in der zusammensetzung aber (mit °*dharmin*, die eigentümlichkeit, art und weise von etwas habend, P.Wb. IV, 895) geht die möglichkeit dieser beziehung wieder verloren und wird der einklang mit der übersetzung aus dem Tibetanischen „connait bien la loi des transformations" wieder zu seinem rechte gebracht. Wenn aber zum schlufssatze von Foucaux bemerkt ist: „cette phrase est obscure", und mit anfürung des Sanskrit *(praçâsanarati: prâtyanubhavati)* übersetzt wird: „chacun goûte la douceur de son gouvernement"; wogegen es bei dem Calc. herausg. heißt: „intent on justice", so darf sich wol beiden gegenüber meine wortgetreue interpretation aufrecht erhalten. —

38. Balâhaka, die wetterwolke. (S. 13.)

So der name des rofskleinods. Nach Rájendralál Mittra ist Bâlâhaka, wie er schreibt, nicht selten beiname von rossen in altindischen schriften; seine bedeutung „berg" oder „dunkle wolke" lasse es eine passende bezeichnung für ein graues oder hohes rofs (a grey or an alpine steed) erscheinen, entsprechend der beliebtheit jener zuchtfarbe. Eine beziehung zu Bahlika (das heutige Balkh), als wegen seiner pferdezucht berümt, wird — wol mit recht — abgewiesen (p. 30 n. 4). Bei Foucaux, der die farbe des rosses ebenfalls mit „gris" bezeichnet, heißt der name Balôhaka, mit dem bemerken: le tibétain traduit par „rapidité du nuage". Allem anschein nach bezieht sich der name aber vornemlich auf die farbe und

*) Man könnte meinen, der name sei auch wol aus der änlichkeit mit einem berge, in hinsicht auf größe und stabilität entstanden. Dieß geht darum nicht an, weil der elephant kein „nichtgehender", wie die schlange (auch *naga*) ist, und diese etymologie auch sicher im volksbewusstsein vorhanden war.

im übrigen wol nicht minder auf die macht und furchtbarkeit als auf die schnelligkeit des tiers; denn Balâhaka — die allein richtige form (vgl. P.Wb. V, 1646) — welches allerdings auch „regen- oder gewitterwolke" bedeutet, wird nicht nur auch eines der vier rosse des Vishṇu genannt (P.Wb. a. a. o.), sondern auch eine der vielköpfigen schlangen, wovon im Vâyu-Purâṇa erzält wird (vgl. Wilson, Vishnu-Pur. 149 n. 16). Auch „berg" ist eine bedeutung des wortes; und „die blauen berge von Orissa" werden Nîla benannt (V. P. 180 n. 3). Nun ist aber mit blau nicht wol die farbe eines pferdes zu bezeichnen, auch nicht eines s. g. apfelschimmels, dessen farbe zwischen weiß und schwarz in der mitte liegt. Will man nicht allgemein dunkelfarben sagen, so bleibt nichts anders als grau übrig. Auf die farbe scheint auch die bezeichnung der mäne als „schilfgrasartig" (*muñja*, Sacch. Munja) hinzudeuten. Dafs die farbenbezeichnung in den ältern sprachen wenig prägnant ausgeprägt, ist eine bekannte sache. — Im weitern aber ist die schilderung und prüfung des wunderrosses von der des elephanten wenig unterschieden.

39. Vâidûrya. (S. 14.)

Was eben von der farbe des rosses im allgemeinen bemerkt wurde gilt auch von der des juwelenkleinods *(maṇiratna)*, das mit gleichem worte als „blau" (*nîla*, indigoblau) bezeichnet wird. — Vâidûrya — einer volksetymologie zu liebe in der regel *vâidûrya* (als von *vidûra*) geschrieben — soll nämlich nicht Lasurstein (lapis lazuli) sondern Beryll bedeuten, wie der name auch eine gegend im südlichen Indien bezeichnet, „wo Berylle vorzugsweise gefunden werden" (P. Wb. VI, 1392). Bekanntlich variirt die farbe dieser edelsteine vom s. g. berg- und apfelgrün bis ins himmelblaue, anderseits weingelbe, also spielraum genug, um die erwänte bestimmung und gleichheit zu rechtfertigen. Uebrigens ist das wunder hier mer übertreibung und namentlich zum schlufs nicht one geschmack geschildert. — Was ich da mit „ir lieben leute" übertragen. *(bhadramukhâ:)*, heißt streng genommen, „deren gesicht oder anblick glück bringt"; in der Calc. ausg.: „O ye good men", bei Foucaux: „Amis". Anders nur färt letzterer fort; er übersetzt: „Mettez un terme à vos travaux pour étaler vos marchandises"; also das gegenteil von unserm „geht an euer geschäft" (Calc. ausg.: „attend to your works"). Den grund dieser verschiedenheit möchte ich in einem misverständnis des originals — *karmântâni kârayatha* — seitens des tibet. übersetzers finden, der wol das erstere wort für „werkes ende" *(karma + anta)* genommen, unbekannt damit, dafs es einfach „geschäftsverrichtung" (vgl. P.Wb. II, 140) bedeutet.

40. Weich und zart sich anfülend wie Kâcilindi etc. (S. 14.)

Mit der form und bedeutung dieses namens hat es sein eigenes bewandnis. Nicht weniger als fünf bis sechs verschiedene formen werden gezält; hier lesen wir in der Calc. ausg. *kâcińcika*, an anderer stelle weiter unten *kâkacińcika*, an wieder andern mermals *kâcilindika*, in der übersetzung gar ist *kuchinchika* mit der parenthese „Abrus precatorious?" zu lesen („soft as the down on the pod of kuchinchika"); ferner hat Foucaux: „ comme un vêtement de Kâtchalindi", mit dem vermerk, dafs dieß der name eines stoffes oder des ortes sei, wo er fabriciert wird, weiteres zur erklärung im aber nicht zur hand stehe (vgl. P.Wb. II, 194).

Die hss. (Par. und Lond.) haben durchweg *kâcilindika*, eine ableitung von *kacilinda*, dessen identität mit *kâkacińcâ*, dem namen des genannten strauches allerdings ser zweifelhaft erscheint. Wenn anders die angegebene bedeutung als name eines gewandes oder stoffes richtig ist, so mag es immerhin ein solcher sein, dessen oberfläche sich weich wie wachs *(kâca)* oder das haupthar *(kaca)* anfülen lässt.

Noch sei einer abweichung erwänt, darin zum schlusse meine übertragung von der bei Foucaux unterschieden ist. Gegenüber dem original — *nânyasmin manasâ 'pi râgaṅ karôti, kim puna: kâyêna* — heißt es dort: „elle n'excitera le désir dans l'esprit d'aucun autre, encore moins dans le sens". Der sinn ist aber der, dafs sie nicht einmal in gedanken einem andern sündige liebe gewärt oder schenkt (vgl. P. W. II, 82 s. v. *kar* 3, „jmd. (gen. loc.) d. i. zu jmdes frommen oder schaden etwas tun"), geschweige denn leiblich *(kâyêna)*.

41. Hausmeisterkleinod *(gṛhapatiratna)*. (S. 15.)

Im gewönlichen versteht man unter dem worte *(gṛhapati)*, das hier „hausmeister" oder „hausverwalter" bedeutet, einen „hausherrn" oder „denjenigen, welcher bei einem feierlichen opfer den vortritt hat" (vgl. P. Wb. II, 783). Hier kann natürlich kein anderer als wie angegeben, ein haushofmeister (engl. steward), erster königlicher kämmerer oder noch specieller, aus seinen functionen zu schließen, ein königlicher schatzmeister gemeint sein. Diesem amte entsprechend sind auch seine eigenschaften, auch sein „göttliches auge" *(divyacaxu:)* oder seine göttliche sehkraft, wie ich übersetzt (vgl. Burnouf, Intr. 295; Lotus 821), als ein übernatürlicher (prophetischer) blick, über raum und zeit hinweg sehend (P. Wb. III, 626).

Wenn nun ein solcher damit ein yôjana, drei oder fünf meilen weit im umkreis die verborgenen schätze erspäht, so sollte man meinen, dieß wäre des kleinod- und wunderartigen genug, und gar nicht verlangen, dafs es auch in seiner macht stehe, herrengut zu herrenlosem gut zu machen und für den königlichen schatz zu erwerben. Nach buddhistischem sittengesetz ist dieß auch eben so wenig als nach richtiger textüberlieferung anzunemen; nur die Calc. textausgabe lässt so etwas vermuten. — Wörtlich übersetzt heißt es hier: „er sieht die verborgenen schätze, die einen herrn haben *(sasvâmikâni nidhânâni paçyati)*; die einen herrn habenden (herrenhaften) werden (oder sind) herrenlos *(sasvâmikâni bhavanti asvâmikâni)*, die (durch die) er erwirken lässt zu vermögen (oder gewinn) des königs *(tâi râjñaçcakravartinô dhanêna karaṇîyaṅ karôti)*. Dazu ist englisch übersetzt: „he can ascertain . . . the existence of claimed treasures. These soon (?) become ownerless (wie, wodurch?), and he appropriates them to the use of his master". — Den tibetanischen übersetzern mufs doch anderes und besseres vorgelegen haben, nach dem was wir bei Foucaux lesen: „il voit les trésors cachés qui ont un maître et ceux qui n'ont pas de maître; et de tous les trésors qui n'ont pas de maître, il fait nécessairement la propriété du roi Tchakravartin". — Natürlich, herrenloses, auch unrechtmäßig angeeignetes gut, das seinen herrn nicht mer findet, fällt nach altem indischem recht an den könig (vgl. Yâjnav. II, 173). — Dafs diese letztere überlieferung die allein richtige ist, unterliegt keinem zweifel, und aller (frühern) vermutung und verbesserung für dieselbe überheben auch die handschriftl. lesarten, welche (mit: *sa yâni tâni bhava(n)ti asvâmikâni vâi râjñaç . .* nach *paçyati)* diese auffassung bestätigen.

42. Fürer- oder anfürerkleinod *(pariṇâyakaratna)*. (S. 15.)

Dafs hier kein anderer als ein heerfürer gemeint ist, um das siebente und letzte kleinod auszumachen, wird im texte bewiesen. Nur möchte das betreffende wort *(pariṇâyaka* „fürer, geleiter") nicht gestatten, (weder ungenau mit Foucaux „conseiller", noch zu genau mit dem Calc. übers. „general") mer als fürer oder anfürer zu sagen. — Meine erklärung soll sich hier aber vornemlich auf die eigenschaften beziehen, welche dem heerfürer- wie dem hausmeisterkleinod in gleicher weise beigelegt werden, mit einziger ausname (nicht auch des unterrichtet seins, wie in der Calc. ausg.) des göttlichen blicks, der bei dem andern seinen eigenen zweck hat. Beide sind erstlich unterrichtet *(paṇḍita,* „learned", „savant", nicht wol „sage", wie das zweite mal bei Foucaux), ferner hellen verstandes oder verstandeshell *(vyakta)* — das wort heißt „herausgeputzt, hell, deutlich, licht oder „erleuchtet", „eclairé" — endlich drittens frischen geistes oder geistesfrisch *(mêdhâvin,* von *mêdhâ* „lebenskraft (vigor), geisteskraft, verstand, dann einsicht, weisheit", und dieses von *mêdha* „saft, kraft" vgl. P.Wb. VI, 1427; V, 899 ff.). — Solche ausdrücke sind bezeichnend; bezeichnend, beiläufig bemerkt, und fingerzeig für sprach- und altertumsforscher. — Für die letztere eigenschaft hat Foucaux „prudent", die engl. übers. „intelligent"; unser „einsichtig" ist zu tief gehend und hier, bedünkt mich, zu schwach. Will man, was auch hier nicht durchaus notwendig ist, die den merkmalen inne wonende helligkeit, frische und lebendigkeit des geistes nicht mit zwei oder mereren wörtern bezeichnen, so bleibt „klug und verständig" nach meinem gefül dasjenige, was am besten zutrifft.

Ein solcher feldherr nun hat das wunderbare und tüchtige in sich, dafs er im stande ist, „nach maßgabe" oder „im momente" des königlichen gedankens *(cintitamâtrêṇa),* d. h. auf den bloßen gedanken des königs hin ein heer gerüstet und schlagfertig aufzustellen*).

43. „Keine andere gottheit zur seite" *(ananyadêva:),* (S. 15.)

d. h. eine höchste gottheit, die sich selbst genug ist. (Die übersetzung der Calc. ausg. „an unrivalled divinity", eine gottheit one nebenbuler, eine unvergleichliche gottheit, hat den sinn fest gehalten, welcher in der tibet. übersetzung, nach Foucaux „sans qu'un autre le guide" etwas abhanden gekommen. Mit Burnouf's (Lotus, 581) „ne reconnaissant pas les autres dieux" ist die erklärung im P. Wb. (I, 173), „keine andere götter habend" wesentlich überein stimmend.

Im eingange dieses dritten abschnittes war dem Mahâpurusha, der mit den 32 merkmalen geboren wird, das heißt dem Bôdhisattva für seine als bevor stehend angekündigte geburt ein zwiefaches prognostikon gestellt worden. Entweder — so wurde aus den Vêda geschöpft — er bleibt in seinem hause wonen; dann wird er ein könig, ein weltbeherrschender Cakravartin, besitzer von sieben kleinodien, deren wesen und wert bisher geschildert. Im besitze dieser, auch von tausend heldensönen, tronet er *(adhyâvasati)* — wie es zum schlusse heißt — ein herrscher über die ganze meer-

*) Zu seinem schlusse: „et aussitôt que le roix a pensé à faire un choix, il choisit les armées qu'il faut choisir" bemerkt Foucaux, dafs es nach dem Sanskrit heißen müsste: aussitôt que le roi a pensé à préparer, il prépare etc." Allerdings, das hier gebrauchte verbum *(udyôjitavyâm* scil. *sênâm — udyôjayati)* bedeutet nichts anders als „ausrüsten, schlagfertig machen".

begrenzte erde, die seiner herrschaft nicht dorn und hindernis *(akaṇṭakâm)* gewärt — „undisputed" in der Calc. ausg., „sans y laisser d'épine" bei Burnouf — die one straf- oder züchtigungs- *(adaṇḍêna)*, ja, one waffengewalt *(açastrêṇa)* im unterworfen. — Der tibet. text hat hier wieder seine besonderheit, die sich nach der franz. übersetzung in den worten: „sans l'exposer à des perils, sans employer le châtiment ni les armes, après l'avoir bien soumise par la Loi" kennzeichnet, überein stimmend mit einem pâlitext, den Burnouf (a. a. o.) citiert. — Oder aber, er verlässt sein (königliches) haus, wandert in die einsamkeit des „hauslosen" *(anagârikam)*, ins einsiedlerleben, beseitigt die leidenschaft und die begierde, und wird dann ein fürer (der welt — *nêtar*), keiner andern gottheit (bedürftig — *ananyadêva:)*, lerer der götter und menschenkinder *(çâstâ dêvânâñca manushyâṇâñca)*, d. h. er wird Buddha. — „C'est ainsi qu'ils (les dieux) interprètent le Rig-Vêda" schließt nicht das sanskritoriginal, aber der tibetanische text. (Und dieser schluſs hätte auch Foucaux auf das unrichtige einer früheren erklärung (vgl. No. 35 eing.) hinweisen sollen.)

Wie gleich wichtig und angesehen diese alternative bei nördlichen und südlichen Buddhisten erschien, hat schon Burnouf gesehen, und die analogie dieser stelle des Lalita-Vistara seiner handschrift mit mereren pâlistellen, die denselben gegenstand betreffen, nachgewiesen (Lotus, Append. No. VIII a. a. o.). So namentlich im Ambhaṭṭha- und Lakkhaṇa-Sutta, davon text und übersetzung mitgeteilt werden. Aus letzterer sei nur folgendes hierher gesetzt. „Il y a, o Religieux, trente-deux signes caracteristiques d'un grand homme; le grand homme qui en est doué voit s'ouvrir devant lui deux voies et non une autre. S'il préfère le séjour de la maison, il devient un roi Tchakkavatti, juste, roi de justice . . . il réside (dans la maison), après avoir soumis cette terre jusqu'aux limites de l'Océan, en n'employant ni le châtiment, ni le glaive, et par la justice seule. Si au contraire il sort de la maison pour se faire mendiant, alors il devient Arhat *(arahañ)*, parfaitement et complétement Buddha, n'ayant que du dégoût pour le monde *(lôkê vivattacchaddô* — cui vomitus excitus erga mundum)". — Noch felt es, meines wissens, an mitteln, um mit sicherheit über primäres und secundäres hier entscheiden, oder wie beide, Sanskrit und Pâliversion aus älterer quelle geflossen, sagen zu können. Unserm gefül nach ist die größere einfachheit, schönheit und, nach der tibet. übersetzung zu schließen, auch wol ursprünglichkeit auf seiten des sanskritoriginals. Aber das für uns hier besonders merkwürdige liegt im schluſs, und was an stelle der worte „fürer, keine andere gottheit" (skr. *nêtâ ananyadêva:)* getreten, nämlich, er werde ein Arhant werden.

Als Arhant in seiner höchsten würde, was bei den südlichen Buddhisten Arahattaphalaṭṭho, „der die höchste frucht der Arhantenwürde genießt" (vgl. No 7) wurde der Buddha schon früher bezeichnet (cap. I), als vollkommen erleuchteter *(samyaksambuddha)*, der wissenschaft und übung besitzt u. s. w. Ueberschwenglich wird die macht und wunderkraft einer solchen würde beschrieben; das ganze weltall ist seinem dienste untertan, alle götter erweisen im andächtige vererung (vgl. Burnouf, Intr. 327; Lotus 1 f.; Köppen I, 405 ff. u. a.). Solcher, über den göttern stehend, durch eigene kraft dahin gelangt, ist freilich sich selbst genug, unabhängig und unbedürftig einer andern göttlichen hilfe — und das eben ist es was der ausdruck „one andere gottheit" zu bedeuten hat.

Wie es dabei für das Buddhatum trotz des ganzen brahmanischen götterhimmels eigentlich keine götter oder höchste gottheit gibt, wie als solche hiernach allein der Buddha erscheint, bedarf hier keiner weitern ausfürung.

44. Die Pratyêka-Buddha (und ir Nirvâṇa). (S. 16.)

„Der Buddhismus — sagt Köppen (I, 492 f.) — der keinen gott und keine götter hat, setzt an die stelle der gottesvererung einen cultus der heiligen; dieser aber erscheint, wie im Katholicismus, in zwiefacher form, als bilder- und reliquiendienst". — Heilige sind hier die genannten Ṛishi oder Pratyêka-buddha. Und reliquien sind die „lauteren körperüberreste" *(çuddha-çarîrâṇi)*, von welchen in den beiden mitgeteilten legenden die rede ist.

Pratyêka-buddha — pâli: *patyekan*, assim. *pacceko-buddho*; chin. *pi tshi fo* oder *to khio* genannt — sind nach dem wortsinn und wie schon früher erklärt einzelne, für sich selbst seiende oder erleuchtete Buddha oder sieger *(pratyêka-jina)*, autodidacten, welche one hilfe eines lerers durch eigene kraftanstrengung den weg zum heil gesucht und gefunden haben. Sie sind die eremiten oder einsiedler *(êkacarin)* der legende — „rauh, schmutzig, ausgetrocknet" — wie der genannte darsteller sie schildert (Köppen I, 420 f.), mit struppigem haar und langem bart, gleich den brahmanischen büßern, nach deren vorbilde sie wandeln. Wie diese oder wie das nashorn *(khadga)*, dem sie gern verglichen und nachbenannt werden (P. Wb. II, 591) suchen sie einsame wege auf, die schluchten des Himavant oder einer andern abgelegenen gegend. Denn das ziel ires strebens ist, nur für sich selber erweckung *(bôdhi)* und erlösung *(nirvâṇa)* zu erringen, selten oder gar nicht auch auf die anderer bedacht (vgl. Burnouf, Intr. 94). Darum ist auch der welt schlecht damit gedient, was in den Sûtra (das. 297) von inen gesagt wird, „dafs sie, die Pratyêka-buddha darin erscheinen, wenn nicht der welt ein Buddha geboren wird". Ja, es heißt, dafs sie „den Buddha-samen abschneiden und auf Buddha-nachkommen verzichten" (Köppen das. 422). Gleichwol wird der Pratyêka-buddha, dem natürlich auch wunderkraft *(ṛddhi)* eignet, wol gar (später) über den Arhant gestellt, den er darin übertreffen soll, dafs er einsicht in die ursachenverkettung oder den causalnexus des daseins *(nidâna)* besitzt, um deshalb er auch Nidâna-Buddha genannt wird.

Dieß stimmt nun alles zu unserer stelle, da in folge der ergangenen verkündigung, die Pratyêka-buddha aufgefordert werden, das Buddhagebiet, d. h. die stätte zu „säubern", wo der verheißene erscheinen soll. — Historisch aufgefasst hat es auch gewifs nichts gegen sich, dafs schon vor dem Buddha einzelne das brahmanische büßer- und einsiedlerleben dazu benutzt, für sich in einen gegensatz mit dem herrschenden priestertum zu treten, sich von der zunft und deren anschauung zu befreien und über sie selbständig zu erheben. Als heilige oder erwürdige wurden solche hauslose fromme oder weise *(ṛshi)* längst verert, und die vererung und die wundertätigkeit, die inen im leben eigen war, auch auf ire „spuren" nach dem tode ausgedent. Das galt nun zunächst iren „geläuterten körperresten" oder den „festen bestandtheilen ires körpers", *çuddhaçarîrâṇi*, wie die gewönliche pluralische bezeichnungsform one beiwort lautet (vgl. P. Wb. VII, 98). Und schon Burnouf (Intr. 348, n. 2) be-

merkt, wie dieses wort in dieser form und bedeutung als reliquien in allen buddhistischen schulen „klassisch" geworden, deren aufbewarung und vererung das zeugnis von denkmälern bestätigt, die sich als steinerne vasen oder metallbüchsen in einer menge s. g. stûpa, „topen", säulen oder türmen (besonders im Pendshâb und in Afghanistan) gefunden.

Bei den Buddhisten ist der reliquiencult also verhältnismäßig alt, jedenfalls älter als ir bilderdienst und one zweifel zuerst an die persönlichkeit des Buddha angeknüpft. Da sind es nicht nur örtlichkeiten und gegenstände, die mit seinem leben und leren in verbindung stehen, als gärten, plätze, bäume u. dergl., nicht nur kleider und geräte, deren er sich bedient haben soll, sondern was im eigentlichen sinne reliquien *(çarirâṇi)* heißt, „knochen und knorpel", welche dem feuer widerstanden und geläutert — „meistens weiß, ins rötliche spielend" — in der asche gefunden werden. Also vor allem zäne des Herrlich-vollendeten (aber auch milchzäne), schädel- und backenknochen, kinnladen, aber auch nägel, sogar ein ganzer finger, haarlocken, die natürlich vor der verbrennung beim leben geschenkt oder der leiche genommen sein müssen, auch die augen werden da und dort kostbar aufbewart, unter mancherlei ceremonien den gläubigen noch aufgezeigt und als wundertätig verert; selbst der schatten des Heiligverklärten wird an einigen stellen geweiheten augen sichtbar (vgl. Hiouen Thsang, Vie et voy. p. 81 ff). Und wie bei dem allem der wetteifer von städten, klöstern und geistlichen, frommer oder unfrommer betrug mitspielt, bedarf kaum der erwänung. (Mereres bei Köppen a. a. o. 514—32). — Aber es konnten die heiligen überreste des Buddha allein der nachfrage und dem bedürfnis nicht genügen. Der heiligen cult einmal aufgebracht, lieferte dieser der buddhistischen gemeinschaft mindestens nicht weniger reiches und reichliches material als die katholischen heiligen der katholischen kirche. Und legenden, wie die hier eingeschalteten, sind in buddhistischen schriften zalreich zu finden (vgl. Fa Hian, Pilgrim. ch. XXXIV p. 308 f.).

Was nun die vorkommenden eigennamen angeht, so genüge darüber folgendes. — Râjagṛiha ist die viel genannte hauptstadt von Magadha (vgl. No. 3); das gebirge oder der berg, woran sie gelegen, soll nicht Gôligula, wie die texte angeben, sondern Gôlâṅgula *(-parivartana)* heißen, letzteres wortglied ist wol nur „um, herum, am fuße, abhang" bedeutend und nicht zum namen gehörig *). — Mâtaṅga bedeutet „elephant" und kommt auch sonst als name von Ṛishi vor (P.Wb. V, 698). — Ṛishipadâni ist „des Ṛishi spuren", eigentlich „fußstapfen", die ebenfalls häufig gegenstand der reliquienvererung.

Vârâṇasî ist das heutige Benares; der name wird auf die zweier flüſschen, nördlich und südlich von der stadt, Varaṇa und Asî zurück gefürt (P.Wb. VI, 939). Statt Ṛishipatana hat die Calc. ausg. (mit gewönlicher consonantverdoppelung) Ṛishipattana, was dann „the town of the sages" bedeutet. Mag dieß nun zu gunsten von Benares so geschrieben sein oder nicht, so hat es in diesem fall doch keinen sinn, anders als in ersterer form d. h. „fall der Ṛishi" zu lesen, wie sich der name auch so in der tibet. übersetzung, ferner im Lotus (p. 44) und handschriftlich hier geschrieben findet. — In der erklärung von Mṛiga-dâva

*) Gôlâṅgula ist name eines volkes und einer affenart „mit kuhschwanz und schwarzem gesicht" (P.Wb. II, 814 u., worauf bezogen, Bullet. hist.-phil. VII, 229); die engl. übers. hat gar Gâligula; Foucaux bemerkt: „Le tibétain rend ce nom par: Base tournante. Le sanscrit semble signifier: rempli d'aspérités, de mamelons".

(wildpark, gazellen- oder antilopenwald) hat Burnouf (Intr. 157 n. 2) eine etymologische spielerei (als aus *mṛiga* und *dâ,* als aus dem *abhayadatta* des textes „mit sicherheit begabt, ungefärdet" und *va* aus *vasanti* „sie wonen") gesehen, die wol kaum beabsichtigt. „Fa Hian, fügt er hinzu, au commencement du Ve siècle de notre ère visita ce lieu célèbre; il le nomme dans sa relation, le parc des cerfs de l'Immortel" (Foe kue ki, p. 304; H. Ths., vie etc. 132; 283.)

Im übrigen stimmt alles dahin überein (vgl. auch Lotus a. a. o.), dafs wir es hier mit dem gebiete zu tun haben, auf welchem der Buddha nach der tradition zuerst als gesetzlerer auftrat *(buddhaxêtra),* mit stätten, die noch heutigen tags von den gläubigen besucht, verert und heilig gehalten werden. Die Pratyêka-buddha — *mârshâ:* „vererte", besser vielleicht „erwürdige" angeredet (meines erachtens aus *mahârshâ:* zusammen gezogen) — folgen der an sie ergangenen aufforderung zur räumung des Buddhagebiets. Und die art, wie sie derselben folgen, gibt sich durch die entsprechenden verbalformen *(pari-nirvânti* und, was an zweiter stelle wie öfters dafür eintritt, *pari-niryânti)* deutlich als ein eingehen durch den tod in die seligkeit des Nirvâṇa zu erkennen *).

45. Die bedeutsamen gegenstände der erwägung *(mahâvilôkitâni).* (S. 17.)

Gegenüber den vier unserer darstellung hat eine andere, das Abhinishkramaṇa-Sûtra, das leider nur aus einer tibet. übersetzung *(mgon par hbyungvahi mdo)* bekannt ist, fünf erwägungsgegenstände, indem zu unsern noch die betrachtung des entsprechenden weibes, der künftigen mutter des Bôdhisattva hinzu kommt (Foucaux, Rgya etc. 21 n. 6). Hier wird diesem gegenstande alsbald eine besondere besprechung gewidmet.

Was den ersten punkt, die zeit *(kâla)* anlangt, so genügt es, wenn ich zur erklärung darauf verweise, was über kalpa im allgemeinen und die Buddha-kalpa im besondern (No. 27) mitgeteilt worden. Nicht — dieses bedeutsame „nicht" *(na)* felt in der Calc. ausg. **) — nicht erscheinen die künftigen befreier und erlöser im asaṅkhyêya-kalpa der welterneuerung oder wiederherstellung, sondern in dem folgenden „des bestehens" oder „der bleibenden entwickelung", darin die weltordnung fertig herausgestellt *(vyakta)* ist, und die lebensdauer der menschen von unberechenbarer länge auf ir gewönliches maß und darunter hinab sinkt. Die hier gegebene bezeichnung, „da geburt sich zeiget, altern sich zeiget" (ersteres im tibet., letzteres

*) Meine interpretation, nicht wesentlich verschieden von der übersetzung aus dem Tibetanischen, weicht in einigen stücken von der engl. des Calc. herausg. ab. So wenn es da heißt: „his fiery parts, like a meteor disappeared. His flesh ... were consumed by his fiery parts and the relics ..." Offenbar ist hier für ein element *(dhâtu)* des äußern oder innern lebens angesehen, was ich „region des feuers" *(têjôdhâtu)* genannt, und etwas heraus gebracht, was mir unverständlich. Dem engl. „consumed" entspricht auch das franz. „complétement consumé par le feu", nach dem original *(têjasâ paryavadânam agacchan)* wol nicht ganz richtig, da dieses „reinigung" *(paryavadâna* vgl. P.Wb. III, 579 u. I, 476: *avad°)* durch verbrennen bedeutet, wobei dann wol etwas übrig bleiben kann.

**) In der zugehörigen engl. übersetzung heißt es: „Why did he reflect on time? Because in order to surpass *sattvaïsm,* when Bodhisattvas descend on the earth, they select that time, when all things are in order, when men are" ... Leider felt hier das weitere und geht die übersetzung damit zu ende; sonst hätte uns der herausgeber wol vielleicht gesagt, was er hiermit meint und wie er seinen text verstanden.

in einigen hss. felend), bestätigt durchaus die dort in den vordergrund gestellte auffassung.

In betreff des andern punktes, des landes (*dvîpa* — und ich habe hier mit absicht kurzweg „land" übertragen), kann ich ebenfalls auf früher gegebene erklärungen (No. 28; 31) hinweisen und was dort über die beschränkte geographische kenntnis bemerkt ist. Grenzlande *(paryantadvîpa)* werden die ausgeschlossenen länder genannt, d. h. (nach P.Wb. IV, 1000) „so viel als von barbarischen volksstämmen eingenommenes land". Vidêha (für Vidêgha) ist name „eines volkes nördlich vom Ganges im heutigen Tirhut, mit der hauptstadt Mithilâ" (P.Wb. VI, 1059, vgl. Ind. Stud. II, 172). Diesem „Vidêha im osten" *(pûrvavidêha)* gegenüber ist Gôdâna („kühe schenkend", nicht Gôdâni, vgl. P.Wb. I, 286) „im westen", (nicht wie wol irrtümlich a. a. o. II, 799, angegeben „der continent im osten gelegen" *apara-gôdâna*), dessen bevölkerung Gôdânîya, also die „völker im westen" *(aparajana)* sind (vgl. Ind. Stud. III, 123). — Nördlich gelegen ist das land der Kuru *(uttara-kuru,* pl. °*kurava:)*, deren land wol sonst als das „der glückseligkeit" geschildert (P.Wb. II, 348), und seinen namen nach Burnouf (Intr. 177 n.) dem brahmanischen mythus entlehnt hat. Allerdings sind ja die Kuru durch iren feindlichen gegensatz gegen die partei der Pâṇḍava aus dem M. Bhârata genugsam bekannt. — Natürlich ist nun Jambudvîpa als südliches (insel-) land allein ausersehen das geburtsland des künftigen Buddda zu werden, das land des Jambubaums (No. 27), „das land der gelerten leute" *(paṇḍitânâm lôkânâm)*, wie eine hs. hinzu fügt.

Zum dritten soll in dieser billigen wal und voraussicht das gebiet noch genauer bestimmt, daher die gegend *(dêça)* erwogen werden. Abermals werden die anliegenden grenzvölkerschaften *(pratyantajanapada)* verpönt und wenig schmeichelhaft als mit blindheit *(andhatva)* begabt — Calc. text: blind geboren — stumpf und dumpf von natur und one klares unterscheidungsvermögen characterisiert. (Der Calc. text ist hier felerhaft.) Verächtliche beurteilung anwonender grenznachbaren ist wol ein alter, überall wiederkerender zug; auffallend nur würde dieß vom standpunkte des älteren, viel mer lauteren Buddhatums sein.

Noch mer bei dem vierten und letzten punkte, der erwägung des geschlechts oder der kaste *(kula)*, darin der Bôdhisattva seine letzte geburt erhalten soll. Ausgeschlossen sind von vorn herein die Parya- oder mischlingsgeburten. So die Caṇḍâla (spr. Tschandâla) „die verachtetste schichte der gesellschaft und von jedermann gemieden; im brahmanischen system ist Caṇḍâla der son eines Çûdra von einer Brâhmaṇî" (P.Wb. II, 925). Aus der Viçvamitra-episode im Râmâyana (I, 58) ist bekannt, wie ein könig Triçaṅku von den Vasishṭhiden in den Caṇḍâlastand verwünscht, nun andern tages entstellt, in gelblicher farbe, straff herab hangendem haar, in lumpen gehüllt und mit eisernem schmuck erscheint und von seinen nächsten angehörigen dann geflohen wird. Es sind nach Manu (IV, 79) die todtengräber, nachrichter etc., die in lumpen der verstorbenen gehüllt einher gehen. Die Vêṇukâra und Raṭhakâra, „flöten- und stellmacher", eigentlich ror- und wagenarbeiter sind allgemein die spiel- und zimmerleute und als teil fürs ganze wol die Çûdra ausmachend. Schwierig nach dem wortlaute zu erklären sind die s. g. Pukkasa, auch Pukkaça, nicht Pushkasa (Pouchkasa) wie sie bei Burnouf (Intr. 144; 208) und Foucaux heißen, die auch fälschlich (von *nishâda* „Nichtarier" und Çûdra) mit den Caṇḍâla identificiert werden (vgl. P.Wb. IV, 751). Näheres darüber habe ich noch nicht gefunden. — Von den Vâiçya ist gar nicht rede. Indessen zeigt nur diese

umker des tatsächlichen in eine voraussetzung, dafs das Buddhatum im princip wol das kastenwesen bekämpft, aber tatsächlich nicht überwunden hat.

Merkwürdig ist zuletzt noch der schroffe gegensatz zwischen den beiden höchsten kasten, der Brahmanen einer- und der herrscher- und kriegerkaste anderseits. Es ist die helle feindschaft zwischen priesterschaft und königtum, welche schon in der erwänten Râmâyana-episode zu tage tritt, aber hier noch zu gunsten der hierarchie ausgemalt wird. Tief erschüttert und gesunken mufs das ansehn der letzteren gewesen sein, und diesem umstande und seiner verbindung mit den königs- und herrscherfamilien verdankt das Buddhatum sein siegreiches aufkommen. Es trug durch diese verbindung auch politisch eine revolution in sich, so gut wie es unter den obwaltenden verhältnissen bei seinem ethischen character eine moralische umwälzung predigte, die im außerhalb Indiens schließlich ganze reiche gewann.

46. Empfängnisstationen *(garbha-sthâna, °pratisaṁsthâna)*. (S. 16.)

Sogleich zu anfang dieser erklärung mufs ich einer unbedeutenden verschiedenheit der lesarten erwänung tun. Bisher haben allein göttersöne lere gegeben und vorberatung gehalten, one dafs Bôdhisattva, deren teilname an der versammlung freilich berichtet, an jenen sich beteiligt. Dafs solche aber an der beratung hier teil genommen, ist überall zu beginn des nächsten absatzes gesagt *(êvam, bhixavas, tê bôdhisattvâ dêvaputrâçca)* und dieß könnte die lesart auch zu anfang dieses absatzes berichtigen, wo wir nach den hss. sowol als der Calc. textausg. also lesen: „Jene aber, Bhixu, die göttersöne befragten sich um den Bôdhisattva einer den andern" *(tê dêvaputrâ bôdhisattvasyâ 'nyônyam paripṛcchanti sma,* vgl. Burnouf, Intr. 46). Die anscheinend erforderliche übereinstimmung würde mir allein kein grund zu einer änderung sein, wenn nicht hinzu käme, dafs die tibet. übersetzung an beiden stellen gleichmäßig „ces fils des dieux et ces Bôdhisattvas" hat, und drittens, was gewichtiger erscheint, dafs die redensart „sich um den Bôdhisattva befragen" eine ungewönliche ist, die angabe des ferneren objects hier überflüssig. Dieß voraus geschickt, will ich nur bemerken, wie auch im deutschen nominale formen, wie aufenhalt im, einzug oder einker in den mutterschoß nicht durchgängig one zweideutigkeit oder ungenauigkeit zu gebrauchen schienen, weshalb ich änlich dem franz. „que le Bôdhisattva y entre et demeure dans le sein d'une mère", obwol ser ungern eine verbalform gewält. Nur kurz sei das nötige nun zu den acht in vorschlag gebrachten stationen bemerkt.

Das geschlecht der Vâidêha *(vâidêhikula)* oder der abkömmlinge derer (des fürstenhauses) von Vidêha (vgl. P.Wb. VI, 1398; 1059) ist schon oben genannt und ausgeschlossen (s. No. 45). Wie auch der name noch „eine mischlingskaste: son eines Vâiçya von einer Brâhmaṇa" bezeichnet, so bezieht sich der gemachte ein- und vorwurf auch durchaus auf familienreinheit. Es ist von weiblicher und männlicher seite unrein, dann — nicht „kinderlos" *(aputram)* nach dem Calc. text sondern — wörtlich „überschwemmt, überflutet *(âplutam)*, also etwa „wüst" oder, wie ich übersetze um einiger maßen den begriff zu waren, „versumpft", bei Foucaux „sauvage", unbeständig und wankelmütig, natürlich in sittlicher (geschlechtlicher) beziehung. Dazu stimmt ferner, was in den folgenden ausdrücken wiederholt angezeigt, die nichtachtung einer ceremonie oder feier, *puṇya, (puṇyaka),* welche „die frau veranstaltet, um die liebe des mannes zu bewaren und einen son zu erhalten" (P.Wb. IV, 759),

daher „eheglück, gattenliebe". — Ein erstes, (nach der Calc. ausg.: *pariçushyat* — *puṇyakam*) „verdorrenden eheglücks" felt in den meisten hss., nicht die drei folgenden: „das dahinschwinden *(abhishyanditam,* eig. „schmelzen"), die mangelnde weihe zu reichem familienglück *(vipula-puṇyâbhishiktam),* die auffürung nach guter familien *(satkula,* nicht *tatk°)* art". — Meine übertragung ist demnach von der franz. nach dem tibet. texte ganz abweichend; auch von dornen — „remplie d'épines" — finde ich im sanskrit nichts, auch nicht was zum schlusse den worten: „elle (cette contrée) est posée comme un rocher sur la limite de la frontière" entspräche, da ich überall — *karpaṭamiva* — „wie ein lappen, fetzen" lese.

Kâuçala sind die abkömmlinge des Kuçala, namen eines fürsten, pl. eines volkes, der bewoner von Kuçadvîpa (?), bei Foucaux: „L'Oude des modernes, dont la capitale était Çrâvastî, avait pour roi, aux temps de Çâkya Mouni, Prasênadjit, fils de Aranêmi-Brahmadatta" (vgl. No. 3; 29). Hiernach wären Kâuçala die angehörigen der Kôçala — „N. pr. eines landes und des dasselbe bewonenden kriegerstammes" (P.Wb. II, 455 vgl. Ind. Stud. II, 181 f.) — richtiger *Kôsala* geschrieben. Sie werden als nachkommen des Mâthava-Vidêgha bezeichnet (Çat. Brâhm. I, 4, 1, 17; vgl. Ind. Stud. I, 180 ff.), und ir angegebener rum und besitz stimmt zu irem kriegerischen wesen. Uebrigens wird auch irem geschlecht unlauterkeit, abkunft von Mâtaṅga, d. i. Caṇḍâlastand (vgl. P.Wb. V, 698) vorgeworfen.

Vaṁçarâja — die tibet. übersetzung hat Vadsa (für Vatsa) — ist „stammesfürst" eines volkes und landes mit der hauptstadt Kâuçâmbî oder Vatsapattana (Foucaux, 24 n. 1; Schiefner, lebensbeschr. 234; P.Wb. VI. 646). Die skr. hss. haben durchweg Vaṁça; auch anderweitig öfter vorkommend (M. Bhâr. V 7369 u. a.; V. Pur. 408; 463 etc.) ist dagegen der name Vatsa (junges, kind); für die charakteristik als „fremder männer herkunft" sind beide one speciellen inhalt.

Vâiçâlî — nicht, wie in der Calc. ausg., Vâiçalî — ist name „einer von Viçâla gegründeten stadt" (P.Wb. VI, 1416), und dieser son des Ixvâku, aus altberümtem geschlecht (Râm. I, 47, 12 f.). Burnouf (Intr. 82 n. 2): „Vâiçâlî est une ville anciennement célèbre par ses richesses et son importance politique, dont le nom paraît souvent dans les prédications et les légendes de Çâkya. Elle était située dans l'Inde centrale, au nord de Pâṭaliputtra, et sur la rivière Hiraṇyavatî, la *Gaṇḍakî* des modernes (Klaproth, Foe koue ki, p. 244). Hiouen Thsang (vie et voy., 135) nous apprend qu'elle était en ruines au commencement du VIIe siècle de notre ère. Wilson a bien vu que cette ville devait être la *Viçâlâ* du Râmâyana (ed. Schlegel, I, c. 47 str. 13); mais la recension Gâuḍa, telle que la donne Gorresio, écrit ce nom *Vâiçâlî* (l. l. c. 48, 14) ainsi que Carey et Marshman (Râmây. I, p. 427) exactement comme les livres buddhiques que j'ai sous les yeux" (Divya avadâna f. 98^b f.).

Pradyôtana — der tib. text fügt hinzu: „dans la cité d'Oudjayanî", (située, bemerkt Foucaux, à un mille environ de la moderne Oujein. Voy. le Mêgha doûta, ed. de Calc. p. 36 et 37) — wird allerdings als ein könig von Ujjayinî (vgl. P.Wb. IV, 1024; Schiefner a. a. o. 235 und 265), desselben name auch Pradyôta genannt. Und Ujjayinî oder -yanî heißt (P.Wb. I, 876) Ὀζήνη n. der hauptstadt von Avanti (Mâlava), der residenz Vikramâdityas". — Was im V. Pur. (s. 466) vom Pradyôta gesagt wird, dafs er seinem vater, einem minister folgte, der sich durch

königsmord auf den tron gebracht, das entspricht der hier gerügten wildheit und grausamkeit des geschlechts.

Mathurâ ist das heutige Muttra (Benfey, Dict. 679), der sage nach von Çatrughna gegründet. Die stadt liegt an der Yamunâ und steht bei den Brahmanen (als Krishṇas stadt) und bei Buddhisten im rufe großer heiligkeit (P.Wb. V, 466). Söne des Çatrughna werden Subâhu und Çûrasêna genannt, ir stammvater Kaṁsa, ein son des Ugrasêna, königs von Mathurâ, wo (nach dem Vâyu P.) jene beiden regiert (Vishṇu P. 385 f.; 436; P.Wb. II, 7). — Der tib. text nennt nur den „starkarmigen" Subâhu, one weiteres; die Calc. ausg. hat „*Sûrakaṁsa*-geschlecht" (?) hinzu gefügt; handschriftlich wird das Kaṁsa-geschlecht und — nicht der bruder Çûrasêna sondern — „der fürst oder gebieter der Çûrasêna" *(çûrasênêçvara)*, genannt, als name des volkes, welches um Mathurâ wonte (P.Wb. VII, 283). — Dem angezeigten rufe entspricht aber wenig, was unser text vom geschlecht des Subâhu sagt, da es als ketzerisch, „mit falscher ansicht" behaftet *(mithyâdṛshti)* getadelt wird, und die untertanen „barbaren", *(dasyu)*, heißen. Dasyu sind (nach dem PWb. III, 557 f.) einmal „übermenschliche wesen, dämonen, den göttern und menschen misgünstig", daher besonders von Indra und Agni bekämpft und überwunden; dann aber, schimpflich so bezeichnet, „feindliche, böse oder rohe menschen" überhaupt, nicht sowol nichtarische als vielmer (nach Manu) „volksstämme, welche außerhalb des brahmanischen statsverbandes (?) stehen, sie mögen arische oder barbarische sprache reden". Im gegensatze zu Ârya, die „erenwerten" oder herren sind Dasyu die „unterwürfigen" oder denen unterwerfung gebürt, die sclaven und heiden oder „gottlose" (vgl. Köppen I, 165) mit einem wort.

Hastinâpura, auch Hastinîpura, die „elephantenstadt" — „était située — bemerkt Foucaux — à vingt lieues environ au nord-est de Delhi". — Pâṇḍava sind die söne und nachkommen Pâṇḍus, jüngeren bruders des Dhṛiṭarâshṭra, vom stamme der Kuru, daher ire kinder zumal Kâurava heißen. Doch wird dieser geschlechtsname besonders den sönen des letzteren älteren bruders beigelegt, indess die des jüngeren Pâṇḍava heißen. Sie bilden bekanntlich die parteien, deren kampf den kern des großen volksepos des M. Bhârata ausmacht. — Was nun die gerügte confusion ires geschlechts betrifft, so wissen wir aus dem gedicht (III, 15608; . . 18 f. u. a.), daſs Pâṇḍu zwei frauen gehabt, die Kuntî und die Mâdrî, mit inen fünf söne, die drei zuerst genannten von der ersteren, die zwei letztgenannten von der letzteren, die aber auch als söne von göttern gelten. Yudhishṭira, „der kampfesfeste", heißt son des Dharma, genauer Dharmarâja, ein beiname Yama's, des todesgottes und richters in der unterwelt; Bhîmasêna, „der heere schrecken", der zweite, ist son des Vâyu, des windgottes; Arjuna, „der sonnenlichte", wird son des Indra, des sonnen- und blitzgottes genannt; Nakula (der schlangenfeind, Ichneumon) und Sahadêva (machtgott) sind zwillingsbrüder und als söne des göttlichen zwillingspaars, der Açvin gerümt. Sämmtliche fünf heirateten nach der weisung ires ältervaters Vyâsa eine Ṛishitochter aus dem königsgeschlecht des Drupada, die Draupadî (MBh. III, 15571—801 vgl. Bopp, Arjunas himmelsreise, XIII ff.) und noch mer verwirret *(ativyâkulîkṛta)* wurde ir geschlecht. *)

*) Nach Weber (Ak. vorless. 250 n. 1) gehört diese erwänung der fünf Pâṇḍu, wie die ganze stelle wol einer interpolation an, da sie mit den übrigen erwänungen

Mithilâ endlich ist „hauptstadt der Vidêha“ (PWb. V, 776) — „dans le Tirhut moderne, au nord-est du Bengale“, bemerkt Foucaux — residenz des königs Janaka, hier Sumitra („gutfreund“) geheißen. Im V. P. (bei Wilson, 424 und 464) werden zwei personen dieses namens genannt, die erste Sumitra (mit Yudhâjit) son des Vṛishṇi, des sones von Sattvata; die andere ist Sumitra, son des Suratha, der letzte fürst aus dem edlen geschlecht des Ixvâku, was dort (überein stimmend mit dem Vâyu- und Bhagavatapurâṇa) in einem gedenkverse bewart wird, nach dem englischen übersetzer also: „The race of the descendants of Ixvâku will terminate with Sumitra; it will end in the kali age with him“. — Dieß stimmt zu dem was unsere ratende versammlung im allein vorwirft, nicht, insofern er ja „überaus viel söne schon besitzt“ *(atibahuputra:)*, wol, insofern er zu alt erklärt wird noch progenies zu haben. Die unfähigkeit dürfte sich also wol auf einen echten und rechten son als tronerben beziehen.

47. „Und mit diesen vier und sechszig kennzeichen etc.“ *(êbhir, mârshâç catu: shashtyâkârâi: samanvâgatañca tat kulam bhavati)*. (S. 20.)

So im original. — Was vorab wol zu bemerken, ist die schwierigkeit, einen zutreffenden ausdruck für das wort — skr. *âkâra* — zu finden, welches ich mit „kennzeichen“ übersetzt. Im P.Wb. (I, 585 f.) — wol immer unsere erste zuflucht — wird erklärt: „form, gestalt, äußere erscheinung — ser häufig von der . . eines menschen, insofern von diesen auf die innere stimmung geschlossen werden kann“ — also etwa erscheinungsform. Zur entsprechenden pâliform *(âkâro)* hat Childers (Dict., 23): „appearance, mien, countenance; form, sign, token; way, manner, means; cause, reason, object, purpose“. Englisch „appearance“, als gegensatz von „outside“ würde schon zutreffen; weniger was Foucaux für das entsprechende tibetanische hat, „signe“, unser „zeichen“, was zu allgemein und matt erscheint. Unter diesen umständen und um zugleich eine verwechselung mit „merkmal“ *(laxaṇa)* zu verhüten, habe ich „kennzeichen“, — eine äußere form zur kenntnis des innern wesens — gewält.

Nicht unwillkommene bestätigung erhält diese bestimmung, wie mir scheint, sogleich durch das erste der 64 kennzeichen: „ein vor allen — als vornem und vorzüglich natürlich — erkanntes“ *(abhijñâtam*, in der Calc. ausg. *atijñânam*, wie bald nachher statt *abhîtam* ein *atîtam*, beides unrichtig und folge leichter verwechselung der betreff. lautzeichen im Nepal. alphabet); bei Foucaux: „cette famille est noble, bien connue de toutes“. Die form heißt allerdings auch „bekannt“, aber mer als dieß „erkannt, anerkannt“. (Vgl. Böhtlingk, Çakuntala p. 3, z. 12; — *abhijñâna* — anm. p. 147). — Was als drittes und (nur nach unsern hss.) als viertes gesetzt ist, „gut geratener geburt, abkunft“ *(jâtisampannam, gôtra*[9]*)* wird wol als gegenteil der zuvor getadelten geschlechtseigenschaft, „nicht rein von mütterlicher und nicht rein von väterlicher seite“ anzusehen sein

---

der Pâṇḍava im L. V. ganz unverträglich sei. Abgesehen von erwänung der Kuru als bewoner des nordlandes *(uttarakuru* wie oben und cap. X u. XII) erinnere ich mich überhaupt keiner solchen der Pâṇḍava in dieser schrift, möchte darum aber auch jener ansicht nicht widersprechen. Nur hat die ganze prosa unseres werkes es nach irem character so ser auf häufung und erweiterung abgesehen, dafs sie sich bei dieser gelegenheit ein so bekanntes und passendes beispiel, wie das von den Pandunachkommen nicht leicht mochte entgehen lassen.

(Foucaux: „d'une descendance accomplie; accomplie du côté maternel"); denn das letztere *(gôtra)* bezeichnet allerdings, woher son oder enkel iren familiennamen (patronymisch) erhalten (vgl. P.Wb. II, 797). — Im sanskrittext erst als sechstes, nach der ersten besitzangabe einer „generation von männern" *(purushayuga)* stehend (in tibet. übersetzung one entsprechendes) ist, was ich „nicht stockend" übertragen; das wort *(alîna)* wird später allerdings noch anders gebraucht, nämlich zu anfang eines zweiten absatzes (als 14. kennzeichen in einer verbindung *(adînâlînańca)*, „nicht gedrückt und nicht gebückt" übertragen.

An dieser stelle ist es, wo eine verschiedenheit der lesarten unserer hss. in wesentlicher übereinstimmung mit der tibet. übersetzung einerseits und der Calc. textausgabe anderseits in einige verlegenheit bringt. Da ich im texte den ersteren nachmals gefolgt bin, so möge hier die übersetzung nach der andern stehen und der leser entscheiden. Nach dem Calc. texte müsste es heißen:

> Unerschrocken ist dieses geschlecht; es ist nicht habgierig, sondern ist sittsam, ist pflichttreu *(vratavat)*, auf unerenwertes kein absehen habend *(amânyanavêxitańca)*. Nützlichen künsten ist es zugetan, es ist genießend (genießet) seiner glücksgüter. Fest ist es in seiner freundschaft, auch dem tierischen leben nicht eintrag tuend, für empfangene woltat erkenntlich *(kṛtajńam)*. Eigenem gefallen nach (unabhängig) ist es einher gehend *(svacchandagâmi)* u. s. w.

Dürften wir unserm gefüle und innern beweggründen folgen, so würde ich meines teils unzweifelhaft dieser version den vorzug bewaren. Was mich nun anders bestimmt ist nicht sowol die bedeutete übereinstimmung, als vielmer, dafs jene ausgabe im allgemeinen wenig vertrauen einflößt und mir leider auch die mittel felen die handschriftliche begründung derselben zu prüfen. — Zweifelhaft wegen der zulässigkeit könnte man wol nur betreff des letzteren sein, obgleich auch dieß (*sva*° für *acchanda*°) „der seinem eigenen willen folgen kann" (P.Wb. II, 1079) allgemein für etwas gutes gilt. Nach dem Tibetanischen ist hier franz. übersetzt: „elle ne se conduit pas par le désir, par la passion" (skr. *adôshagâmi)* etc. Wie ich übrigens von dieser übersetzung abweiche, davon sei unter anderem, was gewifs auf misverständnis beruht, nur eines noch bemerkt. Dort heißt es: „Cette famille a la sagesse. Eclairée par ses conseillers, elle use de ses richesses"; bei mir: „Seiner angehörigen (und genossen) achtend, bedacht nemend" *(amâtyâvêxitam)* — und zugeben mufs ich, dafs es allerdings auch „seiner minister oder räte achtend" heißen kann nach dem bekannten sinne des ersten wortgliedes; der des andern aber *(avêxita)* ist, wie bei diesem particip neutraler verba durchgängig, activisch. —

Sonst ist im einzelnen wenig zu bemerken. „Weit und breit almosen spendend" *(sthûla-bhixam;* natürlich nicht *bhixu* mit der Calc. ausg.) ist wol dem sinne des originals, wie Foucaux's: „très-libérale" (vgl. dessen anmerk. zur betr. stelle, p. 28 n. 9) entsprechend. — „Vererend die heiligen malstätten" *(câityapûjakam)* oder vielmer todtenmalstätten, wie es nach dem zusammenhange hier zu bedeuten hat. Skr. *câitya* ist nach dem P.Wb. (II, 1058): „was auf den scheiterhaufen, auf das grab bezug hat; n. grabmal, todtenmal; tempel, heiligtum; ein als todtenmal dienender feigenbaum u. s. w." Den begriffsunterschied von *stûpa* (s. No. 44) gibt Burnouf (Intr. 74; 348) an letzterer stelle namentlich, dahin an, dafs dieses seinem wortsinne nach eine bestimmte form von denkmal ist — c'est une accumulation . . . faite de pierres réunies par de la terre ou

du ciment (tumulus) — indessen jenes *(câitya)*, wie gesagt, im weiteren sinne auch den von *stûpa* (tope) einschließt.

Der fürer- (oder vorsteher-) und priesterschaft würdige (52 u. 53 in der zälung) übersetze ich, was nach Foucaux's anmerkung (a. a. o. heißen kann „accueille ou contient des Brâhmanes, etc." (skr. *çrâmaṇyañca-brâhmaṇyañca;* für ersteres Calc. ausg. *grâmaṇica*, dem inhalte nach wesentlich gleich bedeutend); wie er selbst im texte hat: „elle connait les Çramanas . . . les Brâhmanes" ist wol nur auf kosten der unbestimmten tibet. form zu halten. Eben so wenig aber kann ich mit der angabe eines der letzten kennzeichen dort überein stimmen, wenn es heißt: „cette famille est produite par les amis de la vertu"; dem gegenüber das sanskrit *(pûrvakuçalamûlasahâyôpacitam)* mit üblicher formel wörtlich besagt, daſs dieß geschlecht „mit seiner früheren verdienste wurzel (oder quell) als genossen reichlich versehen", nach der bekannten anschauung, wonach jede existenz in dem boden früherer verdienste wächst und wurzelt.

Dieß, was im einzelnen zu bemerken scheint. — Abzubitten habe ich nur noch, daſs nicht wie im original nach jedem einzelnen kennzeichen die worte „ist dieses geschlecht" *(tat kulam bhavati)* wiederholt sind, eine sünde, die man der übersetzung als solcher wol zu gute halten wird. Freilich wird die zälung dadurch wesentlich erschwert; und wem es darauf ankommt, die beliebte zal ($4 \times 4 \times 4$) heraus zu bringen (um deren willen ja auch wol einiges abzubitten bleibt), dem sei bemerkt, daſs auch der letzte passus „zumal in der götter —" u. s. w. bis zu ende mitzält. Handschriftlich findet sich auch zu diesem am schlusse angefügt, „in welchem der Bôdhisattva zu seiner letzten existenz in den mutterschoß einzieht", was aber bei der weitern beschaffenheit der betreffenden hss. warscheinlicher zum folgenden gehört.

48. „Mit diesen zwei und dreißig kennzeichen etc." *(êbhir, mârshâ, dvatriṁçatâkârâi: samanvâgatâ sâ strî).* (S. 20.)

Dieß wäre also die hälfte von der vorigen summe, und (als vielfaches von zwei) eine ebenfalls buddhistisch ser beliebte zal, wie sie z. b. auch die hauptmerkmale eines großen mannes *(mahâpurusha)* zält. (vgl. No. 22.)

Das erste kennzeichen ist auch hier dasselbe wie beim geschlecht (*abhijñâtâ*, auch in der Calc. ausg.), das andere „ausgezeichnet" (*abhilaxitâ*, nicht °*lashitâ* „begert" nach der gen. ausg.), beide zeugend für die richtigkeit auch der im vorigen gewälten übertragung; als drittes steht „unverbrüchlichen wandels" oder „auffürung" *(acchidrôpacârâ)* — die franz. übersetzung „bien reconnue de tous (?), qui ne laisse pas un devoir inaccompli" entspricht nicht, wie denn auch der übersetzer seinen tibet. text ausdrücklich für „obscure" erklärt — das vierte und fünfte bezieht sich wol wieder auf die geschlechtsreinheit nach beiden seiten (statt *gôtra* hier *kula* gewält, „geschlecht, stamm, abstammung") — Foucaux: „descendance maternelle" (?). — Weiter werden gestalt (form, hier nicht „schönheit, beauté") und namen *(rûpa, nâman)* hervor gehoben, zwei begriffe, die im buddhistischen stil gemeiniglich verbunden, nur an dieser stelle nicht näher zu erörtern sind.

Sie ist „schlanken wuchses (und) hat noch nicht geboren" *(aprasûtâ).* — Dieser letztere punkt — wozu bei Foucaux die bemerkung: „mais il n'est pas dit qu'elle sera vierge" — die jungfräulichkeit der erwälten mutter des Buddha macht den neuern erklärern viel sorge, mer,

wie es scheint, als den Buddhisten selbst, unter denen nur den frommgläubigen Mongolen an dem dogma der „unbefleckheit" viel gelegen (vgl. Köppen I, 76 f.). Allerdings ist auch die ganze mer mythische als mystische art, wie der Bôdhisattva von seiner mutter empfangen wird, nicht recht zu dogmatischer lere und verkündigung angetan. Darüber hinaus zu gehen, und wie anderwärts gar für die mutter mer als nötig zu verlangen, das ist selbst der buddhistischen priesterweisheit nicht möglich gewesen.

Dafs meine übersetzung von der nach dem tibetanischen text in noch manchen punkten abweicht, z. b. (an 14. u. 15. stelle) „elle est sage, soumise" gegen „klug, bescheiden oder wol erzogen" *(vyaktâ, vinîtâ)*; (an 27. stelle) „patiente et véridique" gegen „voll geduld und sanfter anmut *(xântisâurabhyasampannâ)*, dieß und anderes will ich hier nicht weiter besprechen. Für das folgende „schamhaftig" *(apatrapa°)* ist nach einigen hss. wol bescheiden und verschämt oder „verschämt und schamhaft" *(hryapatrapa°)* zu lesen (vgl. „modeste et rougissante"); „sonder viel leidenschaft etc." oder „mit geringer leidenschaft etc." *(mandarâgadvêshamohâ)* hat dieses geringe maß auf alle drei zumal, nicht bloß auf das letzte („la part de l'ignorance est petite en elle") bezogen.

In den drei letzten kennzeichen ist die summe aller weiblichen tugend begriffen. Sie ist „frei von den felern des weiblichen geschlechts" *(apagatamâtṛgrâmadôshâ)*, in welchem ausdruck man nicht mit Foucaux „les défauts d'une mère", sondern eine allgemein übliche bezeichnungsweise — den „complex von müttern" für „das weibliche geschlecht" — sehen darf (vgl. Burnouf, Lot. 393 f.); sie ist „irem gatten ergeben" *(pativratâ)* und „im besitze aller kennzeichen von tugend" *(sarvâkâraguṇasampannâ)*. Dieses letzte ist wieder mitzuzälen, die durch „und" verbundenen glieder als je eines zu nemen, um die zal 32 richtig heraus zu bekommen, was dem Calc. herausgeber nach seiner randglosse nicht gelungen. Endlich, dafs auch im original hier die einzelnen eigenschaften one lästige wiederholung etwa eines „ist die frau" (aber in genitivform „in den schoß der etc.") erscheinen, mag hier ebenfalls bemerkt werden.

49. Beim eintritt in die verbindung mit dem Pushyagestirn *(pushyanaxatrayôgê)*. (S. 21.)

Einige erklärung erhält dieser ausdruck aus der erklärung des wortlauts. *Yôga*, „verbindung", bedeutet astronomisch constellation (P.Wb. VI, 184), die als mit dem monde oder one den mond unterschieden (13 u. 14) und nach diesem dem einen oder andern princip (16) gezält werden, weiterhin die hierauf beruhende zeitteilung; *naxatra* ist gestirn, stern oder sternbild, und dafs solche damit als die „nächtigen", nicht gerade „fürer der nacht" (wie Aufrecht, ztschr. VIII, 71) bezeichnet erscheinen ist eine auffassung, der meines erachtens auch durch hinzurechnung der sonne sprachlich kein abbruch geschieht (vgl. P.Wb. IV, 8); *pushya* endlich heißt „blume, blüte", ein sternbild, nach Vopadêva das sechste, nach andern das achte, worin der mond zu einem Poshadha-fest (vgl. No. 35) eintritt, danach auch die betreffende waschungsceremonie *(pushyasnâna)* genannt wird.

Nach Wilson nun fällt die zeit dieser achten constellation in unsere mittewintermonate (december, januar), eher aber wol auf den vollmond des sommeranfangs (april, mai), was den geburtstag auf den gleichen zeitpunkt des frühlings- und jaresanfangs (februar, märz) bringt. Indessen herrscht den empfängnis- und geburtstag des Çâkyasones angehend bei seinen

bekennern große unbestimmtheit und verschiedene feierzeit (vgl. Köppen I, 576 f.). Durchweg aber wird diese in die wonnigste und blütenreichste zeit des jares angesetzt, was dann auch mit der Pushya-, nach älterer bezeichnung Tishya- (auch Sidhya-) verbindung, als einer besonders „heilvollen" wol zusammen trifft (vgl. Weber, Die ved. nachr. von den naxatra, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1860. 61. II, 325; 366 ff.; 371).

Die anname von 27 später 28 „mondhäusern" als stationen seines umlaufskreises ist eine der ältesten von den astronomischen kenntnissen der Inder (Weber, a. a. o. 275 ff.) und offenbar geert und gepflegt im zeitalter des Buddha (das. 320). — Möglich wäre, dafs solche ganz oder teilweise von den Chaldäern stammt, obwol namen und ordnung originellen characters sind. Auf chinesischen ursprung sie zurück zu füren, bleibt für diese zeit unzulässig; vielmer haben die Chinesen viel später auch in dieser beziehung unterricht aus Indien erhalten, indess die Inder selbst wol ire anfangs spärlichen beobachtungen und kenntnisse durch griechische einwirkung vermert und erweitert, so wie dieß bereits von Weber (Ak. vorless. 220 ff.) dargelegt. Uebrigens ist die indische astronomie oder vielmer astrologie mit irem nicht unbedeutenden schrifttum schon vielfach seitens neuerer europäischer gelerten gegenstand der forschung gewesen. (Mereres namentlich über die sternbilder ist noch bei Colebrooke, Misc. Ess. II, 363 ff.; Weber, Ind. Stud. I, 39 ff.; II, 265 ff.; bei M. Müller in der vorr. zum V. bande seiner Ṛigvêda-ausgabe u. a. zu finden).

50. Der Çâkya geschlecht *(çâkyakulam)*. (S. 22.)

Die verschiedenen königsgeschlechter waren für und gegen in frage gebracht, als sich die beratende versammlung auf die aufforderung des Jñânakêtu-dhvaja an den Bôdhisattva selbst gewandt und von im, dem Satpurusha, „dem edlen manne" oder „mannesgeiste" erklärung erbeten (vgl. die bezeichn. No. 22). Nachdem nun von diesem — denn so ist nach dem sanskritoriginal unzweifelhaft zu verstehen — die betreffenden kennzeichen *(âkâra)* mitgeteilt, tritt nachdenken ein. Und etwas naiv ist es in der tat, wie name und tugenden des geschlechts den nachforschenden nun nicht lange mer fraglich, ja letztere reichlich bekannt erscheinen.

Das geschlecht der Çâkya ist natürlich gerümt und verert, so weit als die lere dessen gedrungen, welcher nach demselben mit namen — Çâkyamuni „einsiedler oder weiser der Çâkya", Çâkyasiṁha „löwe oder könig der Çâkya" (s. No. 11) — genannt wird. Gefälligen geistlichen und chronikenschreibern ist es auch nicht schwer geworden, selbst entlegene fürstenhäuser, z. b. die könige von Tibet, mit diesem geschlechte in verbindung zu bringen (vgl. Köppen II, 47 ff.). Und eben so leicht ist es geschehen, dieses selbst in seiner genealogie auf die götter des himmels, den ersten könig auf erden, den frühesten einsiedler in den bergen zurück zu füren.

In dem schon merfach erwänten, nur tibetanisch auf uns gekommenen herabkunfts-sûtra — *abhinishkramaṇasûtra* — ist eine solche anengeschichte mitgeteilt (vgl. Foucaux, Rgya., append. I, nach Csoma di Körösi's auszug). — Da sich die menschen auf erden vermert, ire frühere unschuld verloren hatten, und streitigkeiten unter inen gewönlich wurden, wälten sie ein oberhaupt, Mahâsanmata, „den hochgeerten", mit namen. Einer seiner nachkommen, Karṇa regierte zu Pôṭala an der Indusmündung, und da von dessen beiden sönen, Gôtama und Bharadhvaja, der erstere einsiedler ward, so kam der letztere zur regierung, dem aber, weil er kinderlos starb, die beiden söne des unschuldig hingerichteten bruders folgten.

Wieder starb von diesen der ältere Gâutama (auch Aṅgirasa oder Sûryavaṁça genannt) one kinder, weshalb der jüngere Ixvâku seinen tron erbte. Von dessen zalreichen nachkommen war der letzte seines namens Ixvâku Viruṭaka mit vier sönen, die in die verbannung gejagt wurden, um einem nachgeborenen von einer andern mutter die herrschaft zu sichern. Jene gelangten zu den bergschluchten des Himâlaya, in die nähe der einsiedelei des Ṛishi Kapila, ließen sich dort nieder und heirateten auf den rat des weisen ire mitgenommenen schwestern, jeder eine von einer andern mutter. Sie vermerten sich ser zalreich, so daſs der kinder lärm den weisen in seinen frommen betrachtungen störte, der inen darum auf ir verlangen einen andern wonsitz anwies, wo sie sich ansiedelten und eine stadt bauten, die sie nach dem namen des heiligen Kapila-vastu „stätte des Kapila“ benannten. — Inzwischen erinnerte sich der alte Ixvâku Viruṭaka zu Pôṭala, wie er einmal vier söne gehabt, erkundigt sich was aus inen geworden und ruft auf die nachricht davon einmal über das andere *çâkya! çâkya!* „ist es möglich!“ (was dann natürlich etymologisch zur verwertung kommt). Er stirbt, sein fünfter son und tronerbe ebenfalls und kinderlos, worauf die ehedem verbannten die erbschaft antreten. Nur der vierte und jüngste von diesen mit zalreicher nachkommenschaft behält die regierung in Kapilavastu. Und von im stammen die Çâkya in den tagen des Buddha Çâkyamuni. (Journ. of the As. Soc. of Bengal 1833, t. II, 385 ff., und darnach Klaproth, Foe kue ki, 213; vgl. auch Wassiljew, 9).

Aenlich erzält die pâli-legende (aus Buddhaghosa's commentar zum Suttanipâta, mitget. von Fausböll in Webers Ind. Stud. V, 412 ff.) von der entstehung des „Sâkyageschlechts“. Mit den worten: „auf diesem platze sich befindend würde sogar ein Caṇḍâlason einem Cakravartin überlegen sein“! weist dort der büßer den prinzen einen platz an. Von dem (an dieser stelle besser interpretierten) ausruf des vaters: „fähig *(sakyâ)*, fürwar sind meine prinzen!“ wird auch hier der geschlechtsname abgeleitet. Uebrigens ist Çâkya patronymisch von *Çaka* abgeleitet, wie *Çâka* (vgl. P.Wb. VII, 130; 125), dessen wir als mittelglied aber nicht bedürfen, und Çaka, vielleicht „die mächtigen“, ist name eines volkes, wie es heißt der „Indoscythen“ (das. 9). Sie werden auch im Râmâyana (I,54, 20; nach Gorres. 55, 20) genannt, erstehen dort einer schlechten wortspielerei zu liebe aus nicht eben ser edlem teil von Vasishṭhas kuh — *çakṛddêçâcchakâḥ smṛtâḥ* — um vereint mit den Kambôja, Yavana u. a. im kampfe gegen Viçvamitras scharen zu stehen. Aenlich werden sie im M. Bhârata mit dem volke der Drâvida in verbindung gebracht (I, 6683) u. s. Jedenfalls war name und volk in Indien altbekannt, und das Xatriya- oder königsgeschlecht der Çâkya leitet trotz allem seinen ursprung vom sonnengott (vgl. Burnouf, Intr. 152).

In der tat heißt Ixvâku, auf welchen die Buddhisten ir königsgeschlecht zurück füren, ein son oder urenkel des Manu Vâivasvata, d. i. son des Vivasvant, „des aufgehenden tageslichtsgottes“, und so erscheint im geschlecht der Ixvâkuiden (das nach No. 46 mit Sumitra ausgehen soll) auch ein Çuddhôdana. Nur ist dieser hier (V. P. 463) son des Çâkya, enkel des Sâñjaya genannt, dessen son Râṭula (nach Vâyu P. *Râhula*, nur im Matsya P. *Siddhârtha*, vgl. das. n. 20), was mit buddhistischen quellen und so namentlich auch mit der Ceylonischen chronik, dem Mahâvaṁsa (übers. von Turnour, s. 9. f.) nicht überein stimmt. — Darnach ist von den vielen (80,000) nachkommen des Siṁhasara *(Sihassaro)* ein letzter Jayasêna, dessen son Siṁhadhanu *(Sihahanu)* und dessen

tochter Yaçôdharâ *(Jasôdarâ)*. Diese beiden heirateten die kinder eines Çâkyahäuptlings Dêvadaha, der einen son Aṅjana und eine tochter Kaccânâ hatte. Aṅjana hatte zwei töchter, Mâyâ und Prajâpatî *(Pâjapatî)* und zwei söne Daṇḍapâni und Suprabuddha *(Suppabuddho)*; Siṁhadhanu hatte fünf söne: Çuddhôdana, Dhatôdana *(Dhottodano)*, Sukhôdana *(Sukkodano)*, Ghâtitôdana und Amitôdana, und zwei töchter Âmitâ nnd Prâmitâ *(Pamita)*. Suprabuddhas gemalin wurde die Âmitâ, aus welcher ehe Çubhadakaccanâ und Dêvadatta stammten. Beide töchter Aṅjanas werden gattinnen des Çuddhôdana; er zeugte mit der Mâyâ den Siddhârtha *(Siddhato)*, welcher die Çubhadakaccanâ zur frau nam, die im den Râhula gebar (s. No. 4). Hiernach hat die aufstellung einer genealogie keine schwierigkeit (vgl. Ind. Stud. a. a. o., 432). — Bemerkt werde noch, was dort hinzu gefügt, dafs die prinzen Siddhârtha und Bimbisâra ebenso wie ire väter freunde gewesen. Letzterer aus der Çaiçunaga-dynastie von Magadha (sein vater Xatrâujas?) war um fünf jare jünger als jener, der doch erst unter regierung dessen sones Ajâtaçatru gestorben. Teils in der abfolge, teils und besonders in der angabe der regierungszeit sind die purâṇischen und buddhistischen quellen von einander abweichend (vgl. Wilson, V. P. 466 n. 18).

Mancherlei unter sich abweichende bestimmungen hat endlich auch die berümte haupt- und residenzstadt der Çâkya erfaren (vgl. Köppen I, 84). Kapilavastu (pâli: *kapilavatthu)* lag unweit der grenze des heutigen Nepal, im östlichen Kôçalagebiet, an der Rohinî, einem nebenflüfschen der Rapti, nördlich vom heutigen Gorakhpur, also in der landschaft Audh *(Ayôdha)* — eine angabe, wie sie zuerst Klaproth zum Foe kue ki (199 f.) gemacht hat (vgl. Burnouf. Intr. 143 n. 2). Natürlich werden dort in der gegend mannigfach die stätten angegeben, wo sie gestanden, sich ire königsburg und paläste befunden haben sollen, da sie selbst, an deren einstigem bestande gewifs nicht zu zweifeln, bereits um 400 uns. zeitr., nach einer legende sogar schon bei lebzeiten des Çâkyamuni, zerstört war, und das land rings umher zur einöde gemacht (Köppen, das. 83).

Was nun die in unserm texte zunächt von könig Çuddhôdana — der name kann „lautere speise oder auch wolke" bedeuten — gerümten eigenschaften betrifft, so sind dieselben weiterer erklärung wenig bedürftig. In seinem geschlecht und stamme wird die reinheit gefunden, welche bei den andern zuvor vermisst ward.*) Sein hohes ansehn, seine körperliche schönheit wird in buddhistischen schriften vielfach gepriesen. Es beziehen sich die im beigelegten kenntnisse auf kunst und kunstfertigkeit *(çilpa)* auf kenntnis von zeit *(kâla)*, d. h. der drei zeiten, und innerem selischen leben *(âtman)*, was astrologisch ja wol in beziehung zu einander steht, auf genaue gesetzesforschung und mit welt- und menschenkenntnis *(lôkajńâ)* auch auf zeichenkunde *(laxaṇajńâ)*, was denn wieder auf etwas außerordentliches und übernatürliches abzielt, insofern zeichendeutung den priestern und propheten eignet. Auch was von Kapilavastu dazu gesagt

*) Bei Foucaux ist zur reinheit von väterlicher und mütterlicher seite hinzu gefügt: „il ne s'est pas corrompu dans la fin de ses oeuvres" (?). Das weiß ich mit dem sanskrittext nicht wol zu reimen, aber auch dieser, wenigstens das in der Calc. ausg. entsprechende *parikṛçatvasampanna:* (magerkeit!) ist mir unverständlich. In den hss. lese ich dafür *aparikṛshta°* und erkläre dieß als nichts mit sich „herumschleppend", daran er beständig zu denken hätte (vgl. P.Wb. 146, *karsh* c. *pari; kashṭa* „schlimm, arg" und *kṛccha* desgl. „was beschwerde, pein verursacht").

ist, als „stadt der wesen, welche die wurzeln des heils angepflanzt" *(avarôpitakuçalamûlânâñca sattvânâm)*, schließt sich dem voraufgehenden subjecte an — nicht wie nach der tibet. übers. als für sich hin gestellt — und betrifft offenbar die durch das Çâkyageschlecht begründete heiligkeit und herrlichkeit irer residenz, daran alle einwoner teil nemen.

Bekanntlich spielen in dem worte *dêva*, fem. *dêvî*, die begriffe einer himmlischen und irdischen gottheit, gott und könig, göttin und königin, königsgemalin, königstochter etc. in einander über (vgl. P.Wb. III, 758), so dafs in dem namen Mâyâ-Dêvî zugleich der entsprechende character hier ausgedrückt ist. Sie ist tochter des Suprabuddha „des herrlich erleuchteten" — nach dem Mahâvaṁsa, wie gesagt, des Añjana — und ire tugenden erfüllen die gestellten anforderungen. Die schilderung derselben geht noch darüber hinaus. Aber auch diese, die so ser prosaisch als breit gehalten ist, bedarf an sich weniger erklärung. Dafs sie frisch und zart oder jugendlich *(navataruṇî)* könnte meines erachtens mer als das folgende „sie hat noch nicht geboren" u. s. w. einen anhaltspunkt für ire jungfräulichkeit hergeben. Weiter folgen die eigenschaften einer gewissen ordnung, wenigstens im anfang, in denen von körper, rede und gesinnung, doch bald einer andern, die eher wie unordnung aussieht, wenn ein wie zufällig gebotenes wort wieder auf äußerliches zurück lenkt.

Da ist dann vor allem auf ebenmäßige zusammenstellung *(samasaṁhita)* oder schönes ebenmaß von kopf, nase und oren gesehen. Ir haar erscheint wie „die schwirrende zierlich" *(bhramaravarasadṛçakêçî)* oder „zierlich wie bienengeschwirr", in locken also (vgl. *bhramaraka*, „locke" P.Wb. V, 404), denn wol immer nur auf diese, nicht auf die farbe des haars („la belle couleur de l'abeille noire") scheint der vergleich abgesehen. Was an einer schönheit immer verpönt wird, das ist das „verziehen der brauen" *(bhṛkuṭi)*, sei es um der untugend selbst oder um anderer tiefer liegender willen, deren kennzeichen jenes erscheint. — Kâcilindi-stoff (s. No. 40) und wasserrose *(nalina*, Nelumbium spec.) sind beliebte vergleiche; letztere ist im original noch specialisiert *(nalinêndivara* „der (tief) blau blühende Lotus", Nymphaea stell. s. cyanea). Angemessene, wol durchscheinend rötliche färbung der nase und angemessenes hervortreten derselben *(raktôttuṅganâsâ)* müssen auch als schön gelten; wirklich rot oder gerötet sollen aber nur fünf oder sieben köperteile sein: die augenwinkel, füße, hände, gaumen, unterlippe und zunge *(nêtrântapadakaratalvadharôshṭajihvâ:*, P.Wb. VI, 207). Solches rot wird dann auch durch vergleichung bezeichnet, wie hier von den lippen, deren farbe nach der roten frucht einer Cucurbitacee, Bimba (Momordica monadelpha, Roxb.), änlich unserm „kirschrot" bestimmt wird. — Unter haupt- und nebengliedern *(aṅgapratyaṅga)* sind am menschlichen körper einesteils kopf, rumpf, arme und beine, andernteils stirn, nase, kinn, oren, finger u. s. w. zu verstehen (vgl. P.Wb. IV, 997). Tiefliegend oder tiefen sollen beim menschen die drei sein: nabel, stimme und character (das. II, 665). Dafs indess nicht auch die letzteren beiden hier als solche gerümt werden, begreift sich, eher als müssten wir in einer so ins einzelne gehenden schilderung des schönsten weibes einzelnes, wie die zäne (nach der Calc. ausg. und einigen hss.) vermissen. Von den brüsten ist wol mit absicht nichts erwänt. Nach unserm geschmacke dürfen wir die schilderung überhaupt nicht beurteilen *).

*) Auf unbedeutende differenzen zwischen meiner sanskritübersetzung und der aus dem Tibetanischen will ich hier des nähern nicht eingehen. — So, wenn gleich

Schließlich noch einiges was den namen betrifft, mit dem wol hier gespielt wird, und der, wie Köppen (I, 76) sagt, „allerdings einiger maßen nach symbolik schmeckt, da in der kosmogonie und philosophie der Inder Mâyâ zugleich die schöpferische macht oder was nach indischen begriffen dasselbe ist, die erscheinung, die täuschung bedeutet". — Auf altvedischer stufe hat eine gestalt der Mâyâ noch gar keine bedeutung, auf brahmanischer, in den Upânishad, erscheint sie wol ein höchstes wesen (ens supremum), die ewige liebe, die tätige, beständig wirkende, die aus sich selbst heraus tritt und in sich selbst zurück kert, in aller erscheinung eine und dieselbe bleibt (unum et idem — vgl. Ind. Stud. II, 57, Auszüge aus Anquetil, ausg. d. Upânishad); und nicht wesentlich davon verschieden ist, wenn sie auf gleicher stufe als personificierte truggestalt, tochter des lugs *(anṛta)* und der verderbnis *(nirṛti)*, mutter des todes *(mṛtyu)* erscheint. — Mâyâ (von *mâ*, messen, bilden, formen) bedeutet „kunst, kunstgriff, kunstgebilde" (P.Wb. V, 732 f.), und den nebenbegriff der täuschung hat das wort durch die unter seinem namen personificierte macht erhalten. Diese ist ebenso war und wirklich als nicht war und nicht wirklich, eine macht des verblendenden scheins, die aus dem Brahman aufsteigt und die welt anders als sie in wirklichkeit ist, doch so erscheinen lässt wie sie erscheint. Wirklichkeit, warheit und wesenheit ist nämlich nach der hier angezogenen

zu anfang bei Foucaux: „elle est belle comme les descriptions d'un livre" gegenüber steht meinem, „gleichwie ein gemaltes bild reizend anzuschauen" *(salêkhyavicitrêvadarçanîyâ)*, was dann in einer note wieder „agréable à voir comme les lignes de l'air" übertragen wird. — Oder: „elle a de belles parures, les dents très-pures comme la fleur de la Soumanâ et du Vârchika" mit dem bemerken zu jenem: „Jasmin à grandes fleurs", zu diesem: „Wilson explique ce mot *(Vârshikî?)* par plante médicinale, sans indiquer l'espèce. On l'appelle aussi Trayamâna". Meiner anname nach ist das letztere wort adjectivisch (pluvialis) stehend, was am ende vielleicht doch auf eines heraus kommt. Nicht also hierin, folge ich doch in dem nächsten sogleich der tibet. übersetzung, insofern als mir die lesart der Calc. ausg. und einiger hss. *(suviçuddhadarçanâ)* „ganz reinen, oder blanken und reinen aussehens" (!) fälschlich und (aus *suviçuddhadantâ)* verkert erscheint. — Ebenso sicher felerhaft ist die Calc. ausg. zum schlufs in der stelle: *âiṇêyasadṛçapâṇipâdâ*, wogegen die hss. inzwischen (vor *pâṇipâdâ*) die worte: *jaṅghalâ, xârasadṛça* einschalten. Der erste absatz: „Antilope und gazelle gleich ist sie leichtfüßig" heißt bei Foucaux: „Ses jambes sont comme celles de l'antilope Ênaya" — dazu: „espèce d'antilope à jambes petites". Der andere absatz: „La paume de ses mains et (la plante) de ses pieds ressemblent au suc de la laque rose". Es ist das letzte compositum *(pâṇipâdâ)* einfach „hände und füße"; aber was ist das *(xâra)*, womit sie verglichen werden? — Nach dem P.Wb. (II, 541; V, 1347) „ein brennender, ätzender stoff; besonders ätzkali, salpeter, natrum, potasche u. s. w.; glas (wegen der äußern änlichkeit mit salpeter); melasse; eine art salz; eine art getränk *(payôrâçaya:)*, scharfe flüssigkeit". — Da wäre allerdings schon einiges was der übersetzung aus dem Tibet. das wort redet — ein niederschlag aus organischen stoffen. Aber hat man wol die lackfarben gekannt? und wenn, wo ist hier etwas von der rosigen farbe (rosenlack) gesagt? — Im pâli wird das entsprechende wort *(khâro)* mit „solid cement" noch erklärt (Childers, 199). Nun, hände und füße wie cement, kalk, salpeter, salz, auch glas etc. wird man gut deutsch nicht wol sagen können. Aber, „wie schnee"? Man lächele nicht, denn in der tat ist in dortigen gegenden nach kurzem regen der boden stellenweise mit einer efflorescenz überzogen, die wie schnee aussieht, aber salz ist, änlich wie bei uns mauern oder wände mit s. g. salpeter. Indessen hätte man sich dazu vielleicht eines andern wortes bedient. Aber — „il faut traduire" pflegt Burnouf bei solcher gelegenheit zu sagen. Ob man dort auch den alabaster gekannt? Vielleicht auch nicht, und gewifs nicht, worauf ich hier auch gar kein gewicht lege, dafs es wirklich ein salz ist. Nur darauf lege ich gewicht, dafs der vergleich uns geläufig, dafs es ein solider stoff ist, nicht bloß weiß, sondern bekanntlich auch in verschiedenen farben, auch rötlich durchscheinend — und darum habe ich das wort gewält.

philosophie der Vêdânta nur das Das *(tat)* des Brahman, außer im nichts. Und anders zu glauben, an eigenes und anderer wesen individuelles sein und leben, ist das wovon der weise sich befreit, als von eitel wan, trug und traum, vorspiegelung und blendwerk der Mâyâ. — Solchen gegensatz mer realistisch schärfend hat die schule der spätern Sâṅkhyalere die natur und materie *(prakṛti)* an stelle der Mâyâ dem höchsten geistigen element *(mahat)* gegenüber gesetzt. Aber auch in ir ist ein zufriedenes stehenbleiben bei der herabsenkung des geistes *(purusha)* in die vereinigung mit der materie, von deren banden er umschlungen und gefesselt wird, eine betörtheit und täuschung, eine bestrickende Mâyâ, von der sich der weise als von sünde und trübsal los zu machen strebt. — Diese theorien sind dem Buddhatum unmittelbar voraus gegangen, haben im, namentlich die letztere, raum und boden gegeben, seinem fortschreiten die ban geebnet, kurz ser wesentlich vorgearbeitet. Und wenn in der buddhistischen speculation auch unleugbar — was hier nicht aus einander zu setzen — ein eklektisches auffassen jener leren, eine art versönung, vielmer aufhebung irer (dualistisch) feindlichen gegensätze zu erkennen, so hat man mer als nötig ist, um die Mâyâ der philosophenschulen von diesem standpunkte auffallend änlich zu finden mit der wunderbar schönen und liebreizenden königin, mit der Mâyâ, in deren schoß sich der Satpurusha aus himmlischen wonungen herab senket, um in letzter wiedergeburt die höchste stufe der erleuchtung und verherrlichung zu erringen, der welt und den wesen als ir erlöser und befreier zu erscheinen. — Freilich, durch unsern text sind wir auf jenen standpunkt nicht gestellt. Hier ist es nur ire ausnemende tugend und schönheit, die sie wie ein gebilde der Mâyâ *(mâyânirmitam)* wie eine illusion erscheinen und darum mit recht Mâyâ heißen lässt, die auch Mahâ-Mâyâ, die here, Mâyâ-Dêvî, die göttliche oder königin Mâyâ genannt wird.

51. „Der ein son ersteht Çâkyas geschlecht erfreuend" *(çâkyakulanandana).* (S. 24.)

Der strophenbau ist gleichwie im ersten abschnitt (No. 10), und die form auch in der übersetzung möglichst treu eingehalten. — Inhaltlich gewären uns diese Gâthâ im wesentlichen alles was wir in breiterer wendung und mit einigen episoden in der prosa dieses abschnittes empfangen. Nur in den beiden strophen 13 und 14 ist einiges, dessen früher noch keine erwänung getan.

Çuddhasattva, (str. 1) „der lautere geist" oder „das lautere wesen" bezeichnet den Bôdhisattva. Seine umgebung bilden auch hier scharen von „seligen" göttersönen und rumvollen Bôdhisattva. Und deren teilname an dem glücke und der seligkeit jener himmlischen wonung wird ebenfalls mit einem und dem gleichen merkmal *(sabhâga)* angezeigt. —

Die frage (str. 2), „der gedanke oder die sorge" *(cintâ)*, welche die versammlung beschäftigt, ist kurz angegeben. „Welches ist das geeignete geschlecht, das im angemessene geburtsstatt *(pratirûpajanman)* sei, woher im mutter und vater werde in reinheit *(çuddhabhâvâ:)*?" Letzteres wort ist hier nur synonym (vgl. P.Wb. V, 257 ff.) reines sein, werden (natur, beschaffenheit u. dergl.) ausdrückend, nicht speciell „reine gesinnung" bezeichnend.

One viel herum zu fragen (st. 3), wozu sich hier die prosa bemüßigt gesehen, wird das geeignete geschlecht bald heraus gefunden, da sie alle andern im Jambugebiet schuldvoll *(sadôsha)* gewaren — das betreffende wort *(anucintayanta:)* heißt allerdings „sich in gedanken vorfüren" — das Çâkyageschlecht allein one schuld oder fel *(vîtadôsha)* ersehen.

Vom könig Çuddhôdana (str. 4) wird hervor gehoben, worauf es wesentlich ankommen soll, die hohe und lautere abkunft, indess die weiteren eigenschaften des geschlechts — das wort (*kulam*) ist zur zweiten hälfte zu ergänzen — mit gleichen ausdrücken wie früher auch besonders die sittliche würde und tugendhaftigkeit bedeuten.

Im folgenden (str. 5) kann es zweifelhaft erscheinen, ob die benennung der stadt als „heimat" oder geburtsstatt (*janmabhûmi*) auf die einwoner überhaupt oder (anticipiert) auf den Bôdhisattva bezug hat. Mir scheint (mit Foucaux, der diese strophen übersetzt hat) letzteres anzunemen, schon wegen der wiederholten benennung der stadt, und weil der fragliche ausdruck in dieser beziehung stehend geworden. Doch ganz unverbunden mit dem vorher gehenden der ersten halbstrophe den satz hinzustellen, wie das original tut und tun kann, ist für die übersetzung damit nicht geboten, wol gar unzulässig.

Nicht one einige schwierigkeit erscheint das verständnis der folgenden strophe (str. 6), namentlich in dem ersten hemistich (*sarvê mahânagnabalâir upêtâ, vistîrṇahastâ navaratnavanta*: nach der Calc. ausg.; °*hastî* °*vanti* nach den (Par. u. Lond.) hss.). Alle sind begabt (*upêtâ*) mit den kräften oder der gewalt (*balâir* — einige hss. *varâir* „den vorzügen, kostbarkeiten"?) der Mahânagna (P.Wb. V, 630: „ganz nackt; hoher beamter"), nach Burnouf (Intr. 363 n. 1) „hommes nus . . dans la légende avec le rôle de guerriers qui accomplissent des exploits presque surnaturels" (vgl. Childers, Dict., 229: *mahânâgo*, „an eminent person; a bold warrior; a champion).*) — Hierzu scheint nun als apposition zu stehen was folgt, wörtlich „ausgestreckte, breite oder große (starke) hände" oder — was *hasta*, vgl. (Childers, 154) pâli *hattho*, in einigen verbindungen ebenfalls bedeutet — „arme habend" (vgl. auch hebr. *sĕro'a nĕtuyah*, *yad nĕtuyah*), mit dem merkmal „neun edelsteine tragend" oder „mit den neun juwelen geziert", eine auffassung, die mir auch durch die (jedenfalls verbürgte) lesart der hss. nicht wesentlich alteriert erscheint (obwol die form dann nach dem gebrauch des Gâthâdialects als Locativ — °*hastî* für *hastê* und °*vanti* für *vati* — nicht als Nom. pl. — *hastî* für °*hastyâ* und °*vanti* für *vanta:* — unter beziehung des folgenden (*pâragâmina:*) anzusehen). „Die neun juwelen" ist eine bekannte zusammenfassung (vgl. P.Wb. IV, 73, da sie als koralle, perle, rubin etc. nach dem Tantrasâra aufgezält werden); sie werden, wie dort gesagt, auch zu den neun planeten in beziehung gebracht; ebenso bekannt sind „die neun perlen" (*nava ratnâni*) d. i. weisen am hofe des königs Vikramâditya (s. das.). An etwas änliches auch hier zu denken — etwa: „aus der juwelen neunzal" — wird schon durch die form des wortes verboten, indess edelsteine an den fingern der hand oder am arme, auch als waffenschmuck zu tragen ganz im sinne unserer stelle und der sitte der zeit erscheint.**) — Abgesehen von

*) „Ce sens — fügt Burnouf hinzu — me paraît préférable à celui de Barde . . d'après Wilson". — Dazu Lotus (452 n. 4): „Ces Mahânâgas ou „grands Nâgas" rappellent les Mahânagnas des légendes du Nord, et en particulier de la légende d'Açôka . . . La véritable orthographe de ce nom doit être plutôt *nagna* (nu) que *nâga* (serpent boa). Il est possible qu'on ait désigné ainsi des hommes remarquables par leur taille et leur courage, qu'on enrôlait parmi les populations barbares du nord de l'Inde et des contrées limitrophes, et qui combattaient nus". — Hingewiesen wird auf Taylor (Journ. As. Soc. of Beng. XVI, 33) und dessen bemerkung, dafs schon Ptolemaeus solche Nâgas (nach singh. ausspr.) gekannt: *Ναγγωλόγαι, ὅ σημαίνει γυμνῶν κόσμος* (Geogr., ed. Mercator VII, 177). — Vergl. griech. *γυμνοί*; ferner Roth. zur Lit. u. Gesch. etc. 41; Weber, Ind. St. I, 218.

**) Nach dem Tibetanischen übersetzt Foucaux: „Tous les grands personnages y ont une grande force, la force de deux ou trois éléphants" mit dem bemerken:

grammatischen und kritischen bemerkungen, worauf hier nicht one not einzugehen, ist der weitere teil der strophe one allen anstoß.

Hiernach beginnt eine schilderung der Mâyâ-Dêvî (str. 6—12), deren vorzug vor der prosaischen keinem bedenken unterliegt. Was bild heißt (str. 7) beiläufig eine bestätigung meiner auffassung in der prosa (No. 50, anm. 2) auch abbild, spiegelbild *(bimbam)* ist one jene nebenbedeutung, welche in dem worte Mâyâ liegt. — „Ein göttlich fraunbild" (str. 8) habe ich im zusammenhange übersetzt; das wort *(dêvakanyâ)* kann „göttermädchen, -jungfrau, götter- und himmelsbraut" bedeuten. — „Nicht leidenschaft rötet noch schuld sie trübet" (str. 9) ist im original *(na râgaraktâ na ca dôshadushṭâ)* ein unnachamlich schönes wortspiel. Zu „verschämt und bescheiden" (str. 10) sollte noch „schamvoll" kommen *(hrîṇâhryapatrâpinî,* nicht *hyapatrâpiṇî* der Calc. ausg.), wenn wir nicht lieber der lesart mererer hss. *(vyapatrâpiṇi* — Foucaux: „rougissante et modeste") folgen. Unbedenklich auch ist im original hier ein wort *(amâyâ)* gebraucht, zu deutsch, „one betrug" oder one trug, woraus sich gegenteils eine entschieden unpassende anspielung auf iren namen entnemen ließe. — „Was weiberschuld etc." (str. 11) heißt wörtlich „was weiberschuld in menge (bündelweise, in netz- oder flechtwerk — *strîdôshajâlam)* auf erden hervor sprossend, gedeihend". — Endlich (str. 12): „so angetan mutter zu sein des großen weisen" *(pratirûpâ sâ vâi jananî maharshê:)*, da wie hier, so noch mermals (str. 13, 18, 20) nicht „gebärerin" *(jananî)* sondern „mutter" übersetzt ward.

Die beiden folgenden strophen (13 u. 14) entfernen sich durch iren inhalt von der einfachen schönheit des ganzen, so dafs sie mit dem neuen, welches sie bringen, gar wie spätere einschiebung und schulweisheit erscheinen. Zur erklärung genügt, was Foucaux bemerkt hat (zu str. 13): „c'est-à-dire que dans les cinq cents dernières migrations de l'âme du Bôdhisattva, que cette âme ait passé dans le corps d'un homme ou d'une femme de toutes conditions, ou même dans celui d'un animal (voy. le chap. XIII), Mâyâ a toujours été la mère de l'être que son fils animait, ayant pris d'avance un corps de l'espèce dont il devait faire partie. Même remarque pour Çouddhôdana". Und (zu str. 14): „Ce qui semble indiquer que Mâyâ a déjà cédé au désir, et qu'elle n'est plus vierge (cf. p. 30, n. 1 — meine erklärung No. 48 zu den worten: „sie hat noch nicht geboren"). J'insiste sur cette circonstance, d'accord avec Csoma (As. Res. XX, p. 299), qui dit n'avoir trouvé nulle part, dans les livres du Tibet, que la mère du Bouddha fut vierge; opinion qui, selon lui, viendrait des Mongols". — Weil nun doch so viel daran gelegen scheint, so mag die bemerkung hingehen, dafs ein beweis hierin wol nicht enthalten. Denn daraus, dafs die Mâyâ auf iren wunsch für 32 monate dem gelübde der enthaltsamkeit gleichwie zur bußübung als asket *(tâpasîva vratânucârî)* nachgehen darf, folgt noch nicht, dafs sie zuvor schon dem liebesverlangen nachgegeben. — Die zal 32 ist hier wol wieder mit besonderer vorliebe angesetzt. Uebrigens, wie gesagt, erscheinen diese beiden strophen wie spätere zutat.

Nachdem die trefflichkeit der Mâyâ gepriesen ist, welche sie allein fähig macht, mutter des Bôdhisattva zu werden, besingt eine dritte strophenreihe (15—20) endlich die verherrlichung dieser wal. Wie nicht one

„La phrase sanscrite est embarassée: *vistîrṇahasti navaratnavanti.* Le traducteur tibétain avait au contraire (!) sous les yeux quelque chose d'analogue à ce mauvais sanscrit: *dvitriṇahastinavabalavánti*". Hat der tibet. übersetzer dieses sein allerdings „schlechtes sanskrit" mitgeteilt?

kunst und wirklich poetischen schwung dieß geschieht, wie namentlich alliterationen dabei eine rolle spielen, können wendungen, wie (str. 15) „wandelnder weile einhergehen" *(caṅkramaṇaṅca tasyâ:)*, das lichthelle aufleuchten ires göttlichen anteils *(âbhâsitô bhâti sadêvabhâgô âbhâya)*, zeigen. — Im folgenden letzten strophengliede (str. 16): „als mutter sie ansehn und als tochter alle, die heilgen (frommen) pfad wälet, sich der Âryatugend weiht" *(iryâpathêshṭâryaguṇôpapêtâ)* d. h. den pfad des religiösen und der frommen gelübde *(îryapatha,* vgl. No. 23), zugleich mit rückblick auf die zuvor erwänten vier verschiedenen körperstellungen, und Âryatugenden sind die des „erenwerten", speciell buddhistisch die eigenschaften des geistlichen wandels (vgl. No. 7), auch allgemein „erhaben, erwürdig" (vgl. P.Wb. I, 697). Diese lesart nach überein stimmender überlieferung aller unserer hss., überein stimmend auch mit der tibet. übersetzung (douée qu'elle est des qualités élevées de la voie religieuse) habe ich derjenigen der Calc. ausg. unbedenklich vorgezogen. Nach dieser *(irshyâpathêshvâryaguṇôpapêtâ:)* beziehen sich die worte auf alle *(sarvê)*, welche die Mâyâ also ansehen, und würden darnach etwa also: „auf neidespfad (zwar, doch) mit Âryatugend begabt (von ere nicht lassend)" zu verstehen sein.

Ueber die folgende strophe (str. 17), deren erklärung keinerlei bedenken hat, hinweg gehend, kann ich dieß bei der nächsten (str. 18) um so weniger, je größer die abweichung ist, in der sich meine interpretation von der nach dem tibet. texte befindet. — Wir lesen bei Foucaux: „De même que Mâyâ Dêvî est devenue un vase convenable, de même aussi l'être pur brille éminement. Tous deux possédant des qualités supérieures, et celui-ci devenant un fils, celle qui convient pour être sa mère est Mâyâ Dêvî, qui possède des qualités supérieures". Diese übersetzung hat auf den ersten blick etwas misliches, wird auch durch eine bemerkung des übersetzers nicht wol aufgehellt*) — und ist endlich um so auffallender, als das sanskritoriginal one wesentliche unterschiede überliefert und meines erachtens auch sonst unbedenklich erscheint. Nämlich: „Wie Mâyâ nun angemessener (ziemender) würde und trefflichkeit *(yathâ ca mâyâ pratirûpabhâjanaṁ)*, wie so erenwert höheren seins sie pranget *(yathâryasattva: paramaṁ virâjatê)* — damit ist also abermals kein anderer als Mâyâ gemeint, die ein Âryasattva (vgl. o.) „ein erenwertes, erwürdiges wesen" heißt — (so) scheinet einzig sie, einzig allein so tugendhaft *(paçyêta êkâ adhikaṁ guṇânvitâ)*, so liebevoll *(dayânvitâ* — nicht *daya°*, noch weniger *dvayam°*, wie nirgend gefunden —) mutter zu sein *(sâ jananî ca* — sie als mutter auch — die Mâyâ *(mâyâ)*". So ist, meine ich, alles einfach und klar.

---

*) Cette leçon — bemerkt Foucaux — n'est autorisée que par l'édition du Bkah-hgyour, mais elle me paraît la meilleure (!). Les manuscrits sanscrits ont *gouṇanvitâdvayam*, qu'on peut croire facilement venu de *gouṇânvitâdvayam*, qui donnerait justement le sens adopté (so?, aber wie dann weiter?). De plus, les éditeurs tibétains ont pu aisement confondre *de nyid* avec *de gnyis*, correspondant au sanscrit *ayam* et *dvayam* (unmöglich!). La fin du chapitre XII offre un passage analogue (?) où tous les textes sont d'accord: *viçouddhasattvâu tadoubhâu*, que le tibétain a rendu par *sems tchan dag pa de gnyis* „ces deux êtres purs". — An der angezogenen stelle handelt es sich um den Siddhârtha und dessen erwälte braut, die Gôpâ, von welchen der beglückte vater Çuddhôdana in seiner freude sagt: „Wie mein son mit tugenden geziert, also auch das mädchen glänzet; so sind *(viçuddhasattvâu tad ubhâu)* beide vollkommen lautere wesen etc." Hier kann von einem vergleich nicht wol die rede sein.

Hierzu passt nun auch vortrefflich was zum schlusse (str. 19) von der Mâyâ gesagt wird, wie im vergleich zu ir kein anderes weib im Jambugebiet (*jambudhvajê*, im „Jambu beflaggten lande") sei, das fähig wäre „der männer besten" *(narôttamam)* zu tragen, es sei denn „anders göttlich gewaltige (göttliche macht überragende) tugend ir eigen" *(anyatra dêvyâtiguṇânvitâyâ)*, „zehntausend elephanten kraft" *(daçanâgasahasraprabalam)* — eine übertreibung, die wir uns hier schon gefallen lassen, die sogar eine gewisse frische, etwas naturwüchsiges und volkstümliches an sich hat.

In betreff der schlufsstrophe (str. 20) gilt dasselbe was zur entsprechenden strophe im zweiten abschnitt (No. 32) bemerkt worden. Und was im besonderen hier die worte angeht, an welche die erklärung angeschlossen — „der ein son ersteht, Çâkyas geschlecht erfreuend" — so ist für den nichtkenner des sanskrit allein anzufügen, dafs die begriffe son und freude, erfreuend auf einem worte beruhen — *nandana* — welches zumal bedeutet msc. son, fem. tochter, als „den vater, die mutter, die eltern erfreuend".

52. Uccadhvaja. (S. 25.)

„Hochschild" habe ich den namen übersetzt, denn — änlich wie in dem kurz zuvor und oft genannten Jambudhvaja — bedeutet das letzte wortglied *(dhvaja)* „standarte, feldzeichen, fane (wie sie bei festlicher gelegenheit aufgerichtet werden)" etwas hervor ragendes, schmückendes, daher ferner „haupt oder schmuck einer familie, ab- und erkennungszeichen", daher ferner „aushängeschild eines gewerbes, hauses" (P.Wb. III, 1007). — An unserer stelle ist gar nicht unpassend, wie mir scheint, das Vimâna (vgl. No. 25; 30) so zubenannt, als der weite herrliche raum, der das schild oder abzeichen der majestät an seiner spitze trägt. — Dafs diese selbst, der Bôdhisattva so benannt wird, mit andern worten, dafs ein personenname so (mit *dhvaja*) gebildet, ist an sich nicht allein nur möglich, sondern (in Jñânakêtudhvaja, vgl. No. 50 anf.) auch wirklich, obwol meines erachtens seltener als mit einem synonymon (*kêtu*, wie auch in diesem letztern namen), das „lichterscheinung" und dann ebenfalls „erkennungszeichen, feldzeichen, banner" heißt, womit der beiname jenes als Çvêtakêtu (No. 24, als später Çaçi- oder Çaçakêtu „mondpanier") gebildet ist.*) — Hier aber ist, wie änlich im eingang des dritten abschnittes allein der palast Dharmôccaya, so nun das Vimâna benannt, als der größere raum, welchen der Bôdhisattva betritt, um sämmtliche göttersöne der Tushitakörperschaft zum „abschiedsvortrag" *(cyutyâkâraprayôga)* einzuladen. Es ist unterscheidendes gewicht hier auf den ausdruck „sämmtliche der Tushitakörperschaft angehörige göttersöne" *(sarvê tushitakâyikâ dêvaputrâ:)* zu legen, da dießmal kein unterschied zwischen höheren und niederen Dêvaputra gemacht, und letztere so wenig als die Apsaras von der versammlung ausgeschlossen werden (vgl. No. 34), offenbar, da es hier nicht eine eigene (zartere) angelegenheit, sondern das interesse aller und die allgemeine belerung betrifft.

*) Eine vergleichung dieser beiden namen hat Foucaux zu seiner übersetzung: „il enseignait la Loi aux dieux Touchitas sous le nom d'Outchadhvadja" (p. 37 n. 4), und die herausgeber des Petersb. Wb.'s scheinen im darin gefolgt zu sein, wenn sie (I, 871) Uccadhvaja als den namen erklären, „den Çâkyamuni in der region der Tushita als lerer der götter trug", und auf unsere stelle (Lalit. Calc. 32, 13) hinweisen, da doch *uccadhvajan nâma* (und one variante) gelesen wird.

53. Des Bôdhisattva herrschaft *(bôdhisattvâdhishṭhânam)*. (S. 25.)

Unsere prosa kann zu dem abschiedsvortrage des Bôdhisattva nicht gelangen, one uns zuvor ein imposantes bild von dessen höherer stellung, obmacht oder obhut *(adhishṭhâna)* zu geben, die er an der spitze der götterscharen und der großen versammlung in der Tushitabehausung inne hat, ein bild, das sie in irer art reich und überladen ausschmückt.

Was sie uns zuerst vorfürt, seine stellung auf der höhe des kreises *(maṇḍalamâtrâdhishṭhitô 'bhût)*, der sphärenregion, wie wir sagen können, mufs uns die buddhistische kosmologie aufschließen. — Inmitten einer buddhistischen welt erhebt sich, wie wir wissen, der berg Mêru, um den nach den vier himmelsgegenden vier welt- oder erdteile, „die großen inselländer" *(mahâdvîpâ:)* gelagert sind. Weiter wissen wir, wie vom Mêru an aufwärts sich die götterhimmel erheben, zunächst die sechs, welche mit der erde zumal die welt oder das element des gelüstes *(kâmadhâtu)* ausmachen, darüber die welt der formen *(rûpadhâtu)*, welche bis an die himmel der formlosen welt *(arûpadhâtu)* hinan reicht. Bewoner oder insassen einer solchen welt, auf einer solchen „einher wandernd, befindlich" *(avacara)* heißen demnach, wie im texte genannt kâmâvacara, rûpâvacara, eine benennung, die sich dann auch wol auf die himmel und welten selbst erstreckt (vgl. Burnouf, Lotus 353 f.). — Innerhalb dieser bereiche nun und zwar jenseit von sonne, mond und sternen ist bekanntlich der Tushita behausung *(tushitâlaya)*, und inmitten dieser region jenes Vimâna vorgestellt, das vier und sechszig yôjana (vgl. No. 41) in der ausdenung nach länge und breite *(âyâmavistârêṇa)* — wol nicht ins geviert, sondern im durchmesser, nach allen richtungen bedeutend — durchmisst. Inmitten dieses umfangs, denn so ist's zu denken, und auf höchster höhe, steht der tron- oder löwensitz *(siṁhâsana)* des Bôdhisattva (vgl. No. 33). Und dieses bekannte zusammen gedacht, die umgebung erfüllt von den scharen der berufenen götter, die anbetend und sich beugend zu dem glänzend erhabenen hinauf blicken, und wir verstehen einiger maßen, was es mit der vorstellung eines „grabdenkmals" *(çmaçâna)* auf sich hat; sie ist weniger nach unserer, desto besser aber wol nach buddhistischer anschauung zutreffend.

Gemeint ist nämlich, nicht etwa ein gräberfeld (cimetière) — die leichen wurden verbrannt und nicht begraben — auch nicht ein einfaches mer oder minder schönes grabmonument, sondern offenbar einer jener gewaltigen prachtbauten, wovon uns erhaltene überreste, bild- und schriftwerke erzälen. Wir müssen uns eben einen stûpa denken, einen riesigen kuppelbau, mit mereren stockwerken und krönendem sonnenschirm *(chattra*, pâli: *chattaṁ)*, darin die architectur jener zeit ir höchstes zu leisten fand (vgl. Köppen I, 535 ff.). Bezeichnend ist für unsere vorstellung auch hier die weise, auf welche nach dem Mahâvaṁsa der baumeister dem könig Dushṭagâmani antwortet, als er gefragt wurde, wie er den großen stûpa zu errichten gedenke. Aus einem goldenen gefäß mit wasser schöpft er einiges mit der hand, lässt es in ein großes wasserbecken zurück fallen, und auf die blasen, die ringe und kreise deutend, welche sich an der oberfläche bilden, sprach er: „in dieser gestalt will ich bauen". Auf gleicher grundlage ruht auch die phantastische beschreibung eines Mahâstûpa, wie wir sie im Lotus (cap. XI, p. 145, apparition d'un stûpa) finden. — Kurz, ein ganzer kosmos wird hier in architectonischer pracht, wie ein pyramidaler rundbau vorgestellt, dessen sockel die erde, die einzelnen ab-

stufungen die himmel, die spitze oder krone aber der tron des Bôdhisattva ausmacht, wovon aus der horizont dieses all rings umher einschließt. Und dieß ist, was „auf der höhe des kreises", der sphären zu bedeuten hat.*)

Auf die litaneiartige überschwengliche schilderung des letzteren, eben des tronsitzes brauche ich erklärend nicht einzugehen. Es ist bezeichnend, wie alles als „ausfluſs" *(nishyanda)* oder ergebnis *(sambhâra)* frommer verdienste reife erscheint, und in gleicher weise characteristisch, wie sich jene obmacht oder oberhoheit des Bôdhisattva selbst erweist. Er lässt die versammlung sehen und genau erkennen (nach der bedeutung des ausdrucks *vyavalôkayatha*) den körper (*kâyam* — nicht wol die „körperschaft" der andern, sondern) des Bôdhisattva, d. h. seine (zukünftige) körpergestalt, wie sie mit den hundert zeichen frommen verdienstes ausgestattet. Bekanntlich werden 32 haupt- und 80 nebenmerkmale des „großen mannes" gezält (vgl. No. 23). Und er zeigt der versammlung die Bôdhisattva rings umher, seine vorgänger nämlich, wie sie alle irem letzten dasein entgegen sehend *(caramabhavâbhimukhâ:*, also nicht auf in selbst „qui en est à sa dernière existence"), alle zur zeit des hinabfarens *(cyavanakâlam,* and. lesart: *cyavanâkâram,* „zum zeichen des hinabfarens, nach dem Tibet. „en signe de migration") die lichten pforten des gesetzes *(dharmâlôkamukham)* geoffenbart, deren vorgang also die gleiche und nun sogleich folgende verkündigung fordert.

Mit freudigem zuruf, unter anbetung und vererung mit fünffacher umwandelung *(pancamaṇḍalâi:)* huldigt und lont die versammlung der obmacht des Bôdhisattva.**)

54. Die lichten pforten des gesetzes *(dharmâlôkamukham).* (S. 30.)

So nennt uns der text die gesammtheit, den inbegriff aller, so jedes einzelne der unter diesem namen hier aufgezälten lersätze und ermanungen. Denn als solche sind diese „eingänge, öffnungen oder pforten *(mukha)* zum einblicke *(âloka)* in das gesetz *(dharma)* — wort für wort übersetzt (vgl. P.Wb. III, 894) — anzusehen. Sie sind gleichsam wie titel, überschriften eines capitels, dessen inhalt angedeutet wird durch die hinzufügung der absicht oder aussicht, wohin jede der pforten fürt *(saṁvartatê)*, die zusammen eine art von systematischer skizze darstellen des buddhistischen ler- und sittengesetzes.***)

*) Die stelle lautet bei Foucaux: „Là le Bôdhisattva ayant imposé sa bénédiction jusqu'à la limite de la circonférence où s'etend l'horizon du monde compris dans les quatre grands continents, ceux-ci (!) s'embellissant à l'instant même, furent à l'instant même agréables à la vue, à l'instant même se parèrent d'ornements, à l'instant même devinrent délicieux; de sorte que les fils des dieux Kâmâvatcharas et Roûpâvatcharas, tous, au milieu de leurs demeures, eurent l'idée d'un cimetière" also im einzelnen wie im ganzen verschieden.

**) Was ich als „umwandelung" oder umkreisung bezeichne, heißt in der übersetzung aus dem Tibetanischen: „l'ayant salué par la prostration des cinq membres". Daſs dieß nicht der sinn des sanskritoriginals, sondern einfach umkreisen *(maṇḍalam)* gleich dêm umwandeln zur rechten *(pradaxiṇam)* gebraucht wird, wird durch entsprechende andere verwendung und erklärung des betreffenden ausdrucks (P.Wb. V, 449) deutlich zu erkennen gegeben.

***) In dem compositum (*dharmâlôkamukham)* gehört das zweite *(âlôka)*, das selbst auch „capitel, hauptstück" bedeutet, vgl. P.Wb. I, 705) enger zum ersten wortglied *(dharma)*. Der ausdruck „eine lichte pforte" ist also ein in etwa verkürzter, darin „licht" nicht sowol die pforte als viel mer den durchblick bezeichnet, den sie gewärt (bei Foucaux: „une porte évidente de la Loi"). Uebrigens erinnert das wort pforte *(mukha)* in diesem sinne lebhaft an das hebr. sha'ar, das ânlich und häufig in neuhebr. und rabb. stil wie als „titel" (principium) verwandt wird.

In seinen auszüglichen mitteilungen aus dem Lalita-Vistara (Bullet. scientif., publ. par l'Ac. impér. des sciences de St. Petersbourg, tom. I. No. 8, p. 59) bemerkt Robert Lenz von diesen 108 einblickspforten: „ce sont des capacités intellectuelles et des vertus, formant avec les effets qu'elles produisent, un régistre de très peu d'intérêt". — Der verdiente gelerte hatte recht, insofern wir in dieser langen pfortenreihe in der tat eine eintönige ermüdende anlage vor uns haben, ein wie immer die gelegenheit war nemendes, schulmäßiges und trockenes machwerk aus einem stücke freierer, ungezwungener und viel mer ansprechender haltung. Freilich hatte derselbe, da er nur einen kurzen auszug aus dem inhalte gab, auch hieran wie an ziemlich allen andern dergleichen — ich meine die poetischen stücke — noch viel weniger interesse zu finden. Aber, so möchte ich fragen, sollen auch wir uns unser interesse nach einem an die sache gelegten, ir selbst fremden maßstabe zumessen lassen? Haben wir nicht ein interesse daran, auch diese jüngere schulmäßig systematisierende entwickelung kennen zu lernen, nicht ein interesse daran, eben aus diesen bestimmungen, welche zu irer erklärung so viel mitbringen, die oft schwierigen kunstausdrücke beleuchtet zu erhalten, überhaupt daran, die überlieferung kennen zu lernen so wie sie ist, und nicht, so weit sie dem einen oder andern von uns gefällt? Aus diesem standpunkt der betrachtung gewinnt dann diese allerdings prosaisch breit entfaltete abschiedsoffenbarung ein verändertes ansehen, gewinnt, wie mir deucht, ein interesse, an dessen hand wir nicht so bald ermüden.

Manches ist nun an sich in der sprache des originals also auch wol in der übersetzung leicht verständlich, anderes nicht so an sich im original also auch nicht in der übersetzung, welche ire natur und grenzen nicht überschreiten darf, wo gewisse kenntnisse voraus gesetzt oder erklärungen verlangt werden. Da wirkt denn die art der darstellung durch sich selbst aufhellend, insofern aus dem jedes mal angegebenen ziele licht auf den eingang zurückfällt, eine gewisse gruppierung verwandtes und zusammen gehöriges neben einander aufweist, ein aufsteigender fortschritt in dem ganzen obwaltet, in welchem das folgende höher gelegen als das voran gehende erscheint. Schon Burnouf hat daher diese bestimmungen (aus seinen handschriften) merfach zur erklärung von begriffen und kunstausdrücken heran gezogen. — Mer aber als die bloße gruppierung der sätze durfte zur leichteren übersicht im texte nicht geschehen. Dafür soll die erklärung dem ganzen mit möglichster kürze und bestimmtheit zur seite gehen.

So ist nun gleich das erste „gläubiges vertrauen" *(çraddhâ)* gar nicht etwa glaubensseligkeit und gedankenlose hingebung an dogmatische satzungen und priesterweisheit. Nicht also glaube (frz. „la foi"), sondern viel eher selbstvertrauen ist „die lichte pforte", welche zu unteilbarer gesinnung *(abhêdyâçayatâyâi)* fürt. Dieß bildet trefflich den eingang, als zu ganzer freudiger hingabe an den Buddhapfad.*) Dazu passt 2) die heiterkeit *(prasâda)*, welche den trüben geist *(âvilacitta)* klären soll, in höherem grade 3) freudigkeit *(pramôdya)*, welche gelingen *(prasiddhi)* verspricht, und in noch höherem grade 4) vergnügtheit *(prîti)*, welche

*) Im texte sind weiterhin die worte „eine lichte pforte des gesetzes" weggelassen. Der leser mag, was nach dem original allerdings zu diesen gehört, das wort „füret", immerhin auf (das logische subject) den gegenstand beziehen, welcher eine pforte etc. bezeichnet. Solches zu erleichtern habe ich nicht „sie füret" gesetzt und in drei fällen, wo eine merzal des gegenstandes voran steht, eine singulare wendung gesucht.

die volle reinheit oder lauterkeit *(viçuddhi)* des geistes bezweckt. Wir werden also nicht irren, wenn wir in dieser ersten gruppe die stimmung des eigenen selbst, die edle lust zum antritt des religiösen lebenswandels erkennen.

Weiter folgt (5—7) eine dreifache zurückhaltung oder zügelung *(samvara)* des leibes oder körpers *(kâya°)*, der rede oder des wortes *(vâk°)*, des innern sinns oder triebes, gemütes *(mana:°)*, welche zu einer entsprechenden vollen reinheit oder vermeidung füren soll. Nur bei dem dritten sind die einzelheiten des aufzugebenden oder zu verlassenden angegeben, aber damit auch für die andern sicher gestellt. Die dreifache leibliche zurückhaltung soll rein bewaren von mord, diebstal und unzucht oder unkeuschheit; die vierfache redeverschuldung ist lüge, verleumdung, schimpfen und eitles, nutzloses geschwätze; die dreifache zügelung des innern triebes soll vor begerlichkeit nach fremdem gut *(abhidhyâ* — frz. „convoitisie" nach dem tibet., nicht daher *abhighâta*, schädlicher angriff, wie Calc. ausg.), vor böser absicht oder bosheit *(vyâpâda)* und falscher ansicht d. i. irrlere *(mithyâdṛshṭi)* bewaren. Es sind die gegenstände oder verwarnungen des buddhistischen zehngebots (vgl. No. 23); und diese dreiteilung derselben ist bekanntlich schon brahmanisch, schon bei Manu (c. XII, 4) zu finden. Beachtung des zehngebots ist aber jedem Buddhisten vorgeschrieben, namentlich der ersten fünf pflichten, also noch wie allgemeine voraussetzung.

Sechsfaches nachgedächtnis oder kurzweg gedächtnis *(anusmṛti)* wird nun mit auf den weg gegeben. Die ersten drei betreffen die gegenstände des heiligen dreikleinods *(triratnam)*, als 8) des Buddha gedächtnis *(buddha°)*, was zur lauterkeit des blickes *(darçanaviçuddhyâi)* oder der anschauung, 9) des gesetzes *(dharma°)* was zu der gleichen in der gesetzesunterweisung *(dharmadêçanâ°)* und 10) der gemeinschaft, d. h. der gläubigen oder der kirche *(saṅgha°)* was zum beschreiten oder betreten der rechtmäßigkeit füren soll *(nyâyâvakramaṇatâyâi*, auch hss., doch vielleicht *anukr°* oder *anvavakr°*, Foucaux: „entrer dans l'intégrité"; wol zumal zu treuem anhangen an der schulmäßigen kirchlichen disciplin). — Diesen parallel stehen die drei andern gedächtnisformen: 11) der entsagung oder opferwilligkeit *(tyâga°)* mit der richtung auf völlige gleichgiltigkeit gegen alle sorge für unterhalt *(upâdhipratini:saṅgâyâi)*; 12) der sitte *(çîla°)* d. i. eines sittlichen characters, der tugend überhaupt, eines keuschen lebenswandels insbesondere, mit der richtung auf die vervollkommnung eines rücksichtsvollen anständigen benemens, geistige vertiefung *(praṇidhâna* — hier gewifs nicht „gebet"); endlich 13) der gottheiten *(dêvatâ°)* oder oberherrn, als zur förderung einer höheren, erhabenen geistesrichtung *(udâracittatâyâi)*. — Unschwer werden wir in diesen drei den hinweis auf das dreifache gelübde des geistlichen standes, der armut, der keuschheit und des gehorsams erkennen (vgl. Köppen I, 352 ff.).

Nach diesem gefüls- und gedankeninhalt folgt nun ein heraustreten aus der sphäre des selbst, und 14) wolwollen oder freundliches wolwollen *(mâitrî)*, „die allgemeine wesensliebe", wie sie Köppen (I, 447) nennt, indem er sie mit recht als „den positiven kern der buddhistischen moral, den characteristischen grundzug des Buddhismus überhaupt" bezeichnet; diese soll „zum übertreffen aller damit voraus gesetzten (bedingten) regeln frommer werktätigkeit *(sarvôpâdhikapuṇyakriyâvastvabhibhâvanatâyai)* füren. So verstehe ich den text. — Angeschlossen ist ein mer besonderes, 15) mitleid *(karuṇâ)*, mit noch negativ bezeichneter richtung,

als zum nichtverletzen (*ahiñsâyâi* — nach and. lesart „zum höhenpunkte, höchsten ziele des nichtverletzens“ *ahiñsaparamatâyâi* fürend.*)

Die beiden folgenden 16) frohsinn *(muditâ)* zur überwältigung oder überwindung aller anstrengung *(sarvârambha°* al. *sarvârabhya°)* und 17) gleichmütiges hinwegsehen (*upêxâ* — „l'indifférence, ou même le dédain“ nach Burnouf, Lotus 799, „l'équanimité d'esprit“ nach Clough daselbst angefürt) zur verschmähung sinnlicher lust *(kâmajugupsanatâyâi)* stehen natürlich auf anderer stufe als die erste gruppe. Hier ist es das gefallen und sich genügen lassen im geistlichen bedürfnislosen leben. Mystisches — „l'indifférence mystique“ wie bei Foucaux — braucht man darin noch nicht zu sehen.

Wie es damit gemeint ist, erfaren wir im folgenden, durch vierfachen hinblick *(pratyavêxâ)* auf 18) vergängliches d. i. vergänglich sein *(anitya°)*, 19) leiden oder schmerz *(du:kha°)*, auf 20) selbstloses d. i. unwesenheit oder nichtigkeit seines selbst *(anâtma°)* und — was offenbar die folge dieses dreifach forschenden hinblicks (vgl. Lotus 372) — 21) beruhigtes wesen *(çânta°)*. Eine steigerung wie in diesen liegt auch in den beziehentlichen absichten, als überwindung der begierde nach sinnlichem gelüst, gestaltetem und nicht gestaltetem oder gestaltlosem *(kâmarûpyârûpya°* — soviel wie nach irgend etwas in der welt, genauer dreifachen welt oder dreiwelt), dann gänzliche aufhebung oder vernichtung des verlangens, darauf anlegens *(praṇidhânasamucchêdanâya)*, nicht hingabe an sein ich, eigenes selbst *(âtmânabhinivêçanatâyâi)* endlich entflammen oder beleben der versönlichkeit *(anunayâsandhûxanatâyâi* — Calc. ed. *sanûhan°?)*. Das letzte, mit sich und der welt versönt sein, ist hier das höchste ziel.**)

Jene beruhigung oder solches zur ruhe gelangen *(upaçama)* wird nun erzielt innerlich oder für sich persönlich *(âdhyâtma°)* durch 22) bescheidenheit oder scham *(hrî)*, äußerlich oder von außen *(vahi:praçamâya)* durch 23) verschämtheit *(apatrâpya)*, die beiden tugenden, welche wir schon merfach zusammen gestellt fanden.

---

*) Bei Foucaux: „à s'abstenir toujours de nuire“. Recht wol, aber zuvor (14): „elle surpasse toute la réunion des bonnes oeuvres produites par la richesse“. Was hier „par la richesse“ heißt (skr. *upâdhika*) wird entsprechend auch oben (11) so genannt „l'abandon sans réserve de toutes les richesses“ *(upâdhi)*. Ich begreife, woher diese auffassung, kann sie aber nicht teilen. — *Upâdhi* heißt bedingung, das unter etwas an-, dadurch voraussetzen (vgl. P.Wb. I, 987; V, 1197), daher oben „lebensbeding, unterhalt“; *upâdhika* was zur voraussetzung, bedingung gehört, daher auch „überzälig“ erklärt. So habe ich selbst früher (zu 11) übersetzt: „zur gleichgiltigkeit gegen allen überfluſs“ und könnte hier sagen: „zum übertreffen aller damit überzälig gewordenen regeln“ u. s. w.

**) Abgesehen von anderem was in diesen punkten bei Foucaux verschieden und mir zum teil ganz unverständlich erscheint, sei nur auf eines (zu 19) aufmerksam gemacht, um über den fraglichen wortbegriff einmal das nötige zu sagen. Da heißt es: „La distinction de la douleur ... elle conduit à interrompre entièrement la prière“. So findet sich auch oben (zu 12) „au parfait accomplissement de la prière.“ — Nun ist es ganz richtig, daſs *praṇidhâna* buddhist. auch bitte, gebet heißt, aber darum doch nicht immer, nicht unter allen umständen. Das wort bedeutet ein darauf anlegen (P.Wb. IV, 938), anbringen, ansetzen, gewinnt aber (schon brahmanisch) eine immer mer eingeschränkte auf das selbst zurück gehende bedeutung. Es wird verlangen, begeren (vgl. Burnouf, Lotus 355; 551), rückhaltendes, anständiges benemen (und dieß betrifft in rücksicht auf die keuschheit (12) namentlich die äußere erscheinung, die kleider-ordnung; endlich (noch mer „zugeknöpft“ möchte ich sagen) ist es die religiöse vertiefung, andacht, was dann allerdings mit dem nebenbegriff des verlangens auch geradezu „bitte, gebet“ wird.

Nun ist anscheinend eine kluft zwischen diesem und dem folgenden pfortenpaar, nämlich 24) warheit *(satyam)* und 25) wirklichkeit *(bhûtam)* welche die eine zum worthalten gegen götter und menschen *(dêvamanushyâvisaṁvâdanatâyâi)*, die andere zum worthalten oder zur treue gegen sich selbst *(âtma°)* füren. Anscheinend, meine ich, denn das bescheidene und verschämte wesen, das zurückdrängen der eigenen ansprüche (der subjectivität), die dadurch erzielte innere und äußere beruhigung befreit von den störungen einer innen- und außenwelt, lässt die dinge erscheinen wie sie sind und — nach buddhistisch religionsphilosophischer anschauung — wirklich sind. — Warheit ist allein das gesetz; wer also warheit will, mufs seine zuflucht zum gesetz nemen und dazu *(dharmapratiçaraṇatâyâi)* die nächste pforte betreten, welche 26) gesetzmäßiger oder gesetzeswandel *(dharmacaraṇam)* heißt. Solcher wandel ist aber der, wie in der Buddha und die kirche oder der verein der geistlichen (hier wol näher die disciplin) iren jüngern vorschreibt, indem sie von iren anhängern vorab das bekannte gelübde oder bekenntnis der dreifachen zuflucht fordert (vgl. erkl. No. 9 a. e.; Köppen I, 443 f.). Dahin sich begeben, in 27) die dreifache zuflucht *(triçaraṇam* oder *triçaraṇagamanam)* — Buddha, Dharma, Saṅgha — füret zu der drei übel überwindung *(trayapâyasamatikramâya)*, deren schon merfach (vgl. erkl. No. 8 f.) erwänung geschehen.

Trefflich und zum ganzen passend ist nun, was zuerst den inhalt des wissens und kennens bildet, 28) erkenntlichkeit *(kṛtajñatâ*, pâli: *kataññutâ* „gratitude"), hier vielmer tatbedachtsamkeit, welche dazu fürt, des eigenen wirkens heilsquellen *(kṛtakuçalamûla°)* d. i. des eigenen wirkens verdienste nicht verlustig zu gehen *(avipranaçâya)*. Das wissen um dieses — wie Foucaux hier hat „la connaissance de ce qu'on a fait" — aber wol nicht allein sondern allgemeiner 29) dankwissen *(kṛtavêditâ)*, „wissen um das getane und angetane", bringet zur achtung bei andern oder — denn die wortform könnte beides bedeuten — von andern *(parâbhimanyatâyâi)*; und mir scheint (in übereinstimmung mit dem franz. „à ne pas mépriser les autres") das letztere besser um des ausgangs wie um des folgenden willen. Es ist natürlich ein höheres 30) die eigene oder selbstkenntnis *(âtmajñatâ)*, die zur eigenen herab- oder hintenansetzung *(âtmânukarshaṇatâyâi)* hinfürt. Dazu kommt mit der wendung zur „allgemeinen wesensliebe" 31) kenntnis der wesen d. i. anderer wesen *(sattvajñatâ)* um anderer unfall oder unglück gleich zu achten *(âpatsanatâyâi)* dem eignen offenbar. *) — Als allgemein darüber stehend mufs angesehen werden 32) gesetzeskenntnis *(dharmajñatâ)* zur hingabe an das gesetz und seine folgen *(dharmânudharmapratipatyâi)*, worüber als noch mer allgemein und hinaus gehend 33) kenntnis der zeiten *(kâlajñatâ)* d. h. der dreifach als gegenwart, vergangenheit und zukunft bestimmten zeiten, dann wol allgemein der welt- und schicksalsordnung (vgl. P.Wb. II, 250) da sie zu unbeirrtheit der ansicht oder unbeirreter anschauung *(amôghadarçanatâyâi)* fürt. Bestimmteres aber als die buddhistische lebens- und weltansicht überhaupt liegt in jenem, um dessen als um einer höheren wissenschaft willen der weise ein „der drei zeiten kundiger" *(trikâlavit)* gerümt wird (vgl. Burnouf, Lotus 372).

Auf diese kenntnis stützt sich eine höhere stufe der sittlichkeit, zugleich

*) Woher nach dem Tibet. hier: „à ne pas blâmer les autres", kann ich nicht erkennen.

ein tieferes erkennen und beachten. — Durch die pforte 34) niedergeschlagenen stolzes *(nihatamânatâ)* oder hochmuts sollen wir zur befestigung gleichsam jener grundlage, zur vollendung und vervollkommnung der kenntnis *(jñânapratipûrtyâi)* gelangen; von hier aus, von 35) der unvoreingenommenheit des geistes *(apratihattacittatâ)* zur bewarung oder bewachung seiner selbst und der andern oder gar gegen die andern *(âtmaparânuraxaṇatâyâi* — so hss., auch nach dem tibet. text: „l'esprit affranchi de haine . . . à bien garder soi et les autres"; nach der Calc. ausg. „zur bewarung der selbst- oder selenkraft", *âtmabala°)*. Solche selbstbewachung hat ir wesen in 36) gelassenheit *(anupanâha)*, die vor reue schützt oder, wie es heißt, zum nichttun *(akṛtyâya*, vielleicht *akârya°)* dessen natürlich was besser ungetan bleibt. Dieß erweckt 37) zutrauen *(adhimukti)* achtung (frz. respect) gegen uns selbst, in den eingeschlagenen weg, die eigene handlungsweise, zu höchster, unbeschränkter zweifellosigkeit *(avicikitsâparamatâyâi)* fürend.

So befestigt gewinnt man 38) den hinblick auf unschönes *(açubhapratyavêxâ)*, was alles schwanken nach sinnlicher lust und begierde *(kâmavitarka°)* aufhebt, gelangt durch 39) freiheit von böser absicht oder bosheit *(avyâpâda)* auch in dieser beziehung zum entlassen oder zur aufhebung des schwankens *(vyâpâdavitarkaprahâṇâya)*, damit zu 40) unbetörtheit oder unbeirrtheit *(amôha)*, was alle unwissenheit, besser unkenntnis zerstieben oder zerstreuen, hinweggeblasen macht *(sarvâjñânavidhamanatâyâi)*, *) offenbar in betreff dessen was zu tun oder zu lassen ist.

Hiermit kommen wir, wie leicht ersichtlich, wiederum zu pforten des gesetzgebietes. — Das forschen nach sinn und bedeutung, mit einem worte 41) gesetzesergründung *(dharmârthikatâ)* füret dazu, seine zuflucht zu nemen (frz. se réfugier) bei dem grunde oder aber (nach and. lesart) sich zu stützen auf den grund *(arthapratiçaraṇatâyâi* al. *°pratisaraṇatâyâi)* des gesetzes. Ferner 42) liebe oder verlangen zum gesetz *(dharmakâmatâ)* gewärt licht, freien raum der bewegung *(lôkapratilambhâya)* im gesetz — Foucaux: „à obtenir la Loi évidente"; 43) nachforschen der überlieferung *(çrutaparyêshṭi)* zu einer aus dem ursprung prüfenden gesetzesanschauung *(yôniçôdharmapratyavêxaṇatâyâi)*; und richtig wird man in der überlieferung nichts anders zu erkennen haben als was zur erklärung des gesetzes dient. Weil aber zur genauen kenntnis des gesetzes auch die der rechten handhabung gehört, so mufs auch noch dieß 44) die rechte anwendung *(samyakprayôga)* zur erreichung des rechten *(samyakpratipatyâi)* zu dieser gruppe zälen. Mer aber als das wissen darum scheint hier noch nicht angefürt. **)

Wir scheinen überhaupt über das gebiet des erkennens, sofern solches von einer höhern kraft und ausübung bedingt wird, noch nicht hinaus gekommen. Aber es vertieft sich dieses erkennen, indem es vom allgemeinen zum besondern und einzelnen fort schreitet. Und damit ergibt sich allerdings auch eine fortschreitende befreiung des geistes im sinne des Buddhawandels. — Also 45) erkenntnis von namen und form

---

*) Foucaux: „à bien guérir toute ignorance"(?)

**) Dieß wird nicht sowol durch das wort *(samyak)* angedeutet, welches „deutlich, genau, correct" heißt als vielmer durch den zusammenhang. Foucaux, der zum vorigen überein stimmend „examiner . . depuis l'origine" — dazu bemerkt skr. *yônisas* (?). „Csoma traduit par régulièrement" — hat, übersetzt hier abweichend: „Un motif vraiment pur . . . à faire un effort pur". Vgl. dagegen *samyakprayôga* P.Wb. IV, 1060.

(nâmarûpaparijńâ al. °*parijńanam)*, ein ausdruck, dessen wichtigkeit in der buddhistischen speculation schon früher einmal hervor gehoben ward, bezeichnend eine und zwar die neunte in der reihe der zwölf ursachen, deren verkettung *(nidâna)* das dasein begreift (vgl. Burnouf, Intr. 491 ff.; Köppen I, 609; erkl. No. 19). — „Le Nâmarûpa — erklärt Burnouf a. a. o. (p. 502) — représente donc ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité; mais, je le répète, cette individualité est celle de l'être idéal, type de l'être réel qui ne se montre extérieurement qu'à l'instant de la conception". Angefürt wird hierzu eines der citate Hodgsons (Quotat. from orig., Journ. As. Soc. of Beng. V, p. 78), wonach das compositum so viel als „die individuellen merkmale" (les notions individuelles) bedeutet und, wie ein commentator hinzu fügt „einen bestimmten organisierten körper anzeigt, doch nur als muster oder urbild (archetype), als sitz des individuellen bewusstseins. — Bestimmter ist die von Burnouf mitgeteilte erklärung Goldstückers, wonach nâman der Mîmâṁsâ zufolge soviel als wesen (essence) bedeutet, im gegensatz zu guṇa (accident). Das ganze, wesen *(nâman)* und form *(rûpa)* vereint, würde die substantialität bedeuten, gleichsam die letzte grenze der sinnlichkeit, deren ursache die idee ist. Und in der tat wird in den Nidâna als ursache von nâmarupa die erkenntnis *(vijńâna* — der begriff) angegeben. — Soviel ich sehen kann liegt die sache noch wol einfacher. Bekannt ist die heiligkeit des namens im religiösen sinne des altertums; denn der name ist nicht nur das einzige sondern auch das am wenigsten sinnliche zur erfassung eines geistigen wesens; auch in der körperwelt: wenn alles dahin gegangen, bleibt der name. (Auf die wunderlichen dialectischen streitigkeiten, welche bei den indischen und besonders auch buddhistischen philosophen in betreff der namen und irer realität statt gefunden (vgl. Köppen I, 606 ff.), änlich wie bei den griechischen sophisten, änlich wie in unsern mittelalterlichen schulen, darf ich hier nur hinweisen.) Anders nun aber die gestalt oder erscheinungsform; sie schwindet mit irem träger, der person oder dem gegenstande, bildet also eine art gegensatz zum namen, als zum wesen. Beides zusammen, name und gestalt *(nâmarûpa)*, wesen und erscheinung, geist und körper — schiff und steuermann nach tibetanischem bilde — sind das individuum im verein seiner physischen und intellectuellen eigentümlichkeit, wie es für sich selbst und andere existiert. — Indessen hat die buddhistische speculation doch gewisse teile oder elemente, gleichsam als die feinsten oder als letzte träger des wesens und der erscheinungsform ausgeschieden (vgl. Colebrooke, Misc. Ess. I, 396), auch träger „schultern" *(skandha)* genannt, als worauf die individualität noch in iren äußersten grenzen beruht. Damit stimmt dann überein was auch bei den südlichen Buddhisten als sinn dieses terminus bei Childers (Dict. p. 258) angegeben wird. „The term námarúpa — heißt es — designates the individual sentient being viewed as an aggregate of certain mental and physical elements. By rúpa is meant the rúpakhandha, or assemblage of the material elements and properties which constitute the body, while náma includes the three mental khandhas, *vedaná, saññá, saṅkhárá,* or, adding *viññáṇaṁ,* the four mental khandhas *vedaná, saññá, saṅkhárá, viññáṇaṁ* (etwa: empfindung, warnemung, vorstellung, begriff). Námarúpa is therefore identical with the four or the five khandhas". — Indessen ist allerdings, wie Köppen (I, 611 n. 8) bemerkt „der einheitsbegriff des organismus nach buddhistischer auffassung nur ein name", und wie immer auch der name hier gleich bedeutend erscheint mit dem eigentümlichen innern wesen *(pudgala)*, so ist es doch nichts an sich

reelles, so wenig als die form für sich bestehendes. Wie die form one inhalt so ist der name für sich ein leerer schall, so wie jene sinnenfällig und ebenso hinfällig. Und diese erkenntnis, das heißt von irer nichtigkeit, füret „zur überwindung aller anhänglichkeit *(sarvasaṅgasamatikramâya)* — natürlich an sinnlichkeit, an welt und dasein.

Darum — als im zusammenhang mit der beregten ursachenverkettung — heißt auch die nächste pforte weiter 46) eröffnung des blickes in ursache oder begründung *(hêtudṛshtisamudghâṭa)* zum gewinne von zutrauen in die wissenschaft *(vidyâdhimuktipratilambhâya)*; ferner 47) aufgeben des widerstandes gegen versönung *(anunayapratighaprahâṇa)*, das ist eines innern widerstrebens, sich sträubens und beunruhigtseins also gegenteils eine versönung mit dem gedanken an aufhörendes dasein, was zum gleichmut bringt, einem nicht auffarenden noch sich erniedrigenden wesen *(anutpannânavanâmanatâyâi)*.*)

So vorbereitet gelangen wir nun erstlich an die daseinsattribute, davon 48) die erfarung oder das geschick *(skandhakâuçalyam)* — „la science des agrégations" nach dem franz. — zur erkenntnis des schmerzes *(duḥkhaparijñânatâyâi)* füren soll. Was die skandha (päli: *khandha*) sind, ist schon eben angedeutet und bemerkt worden, wie irer zal nach vier oder fünf derselben gezält werden, die im sanskrit also heißen: rûpa (gestalt, form), vêdanâ (empfindung), saṃjñâ (warnemung), saṃskâra (an- oder einbildung, vorstellung), vijñâna (wissen, begreifen, bewusstsein), also stufenformen als die stützen oder träger des bewusstseins (vgl. Burnouf, Intr. 475 n. 1; 511 ff.; Lotus 335; Childers, Dict. 198 f.; Köppen I, 222; 602 8). — Man kann sagen, die skandha oder, wie sie letzterer (nach Burnouf's „agrégats, attributs de conception") nennt, „die fünf attribute der empfängnis" sind das worauf die selentätigkeit eines einzelwesens beruht, sein begriff und sein begreifen (subj. und obj.), die constituierenden elemente eines individuellen bewusstseins. Ire erfarung, das genaue wissen um sie, soll die erkenntnis des schmerzes, oder leidens, d. h. die höhere warheit von der nichtigkeit des daseins leren (vgl. Lotus 517; o. p. 27).

Zu diesen, als den intellectuellen, kommen nun die materiellen elemente des lebenden wesens (vgl. Burnouf, Intr. a. a. o. und 273, die stelle aus dem Pûrṇa avadâna). Das sind die s. g. dhâtu (elemente), deren gemeiniglich sechs (das. 449; 496 f.) gezält werden, entsprechend den angenommenen grundstoffen in der welt (erde, wasser, feuer, luft, äther) und als ursache, deren vereinigung (durch den zeugungsact) im körper zu fleisch, blut, fett, knochen, mark, wieder der begriff (*vijñâna* — die idee, vgl. *dhâtu* P.Wb. III, 933 ff.). Und so erklärt sich nun, wie es heißt, 49) die vereinigung oder übereinkunft der elemente *(dhâtusamatâ)*, ire kenntnis natürlich füre zum aufgeben der entstehung *(samudayaprahâṇâya)* ein offenbar höheres von diesem standpunkt der betrachtung.

Noch höher wirkt was nun als drittes angesetzt, 50) der stützen,

---

*) Die form dieses ausdrucks wird verschieden angegeben, der sinn ist unzweifelhaft. So wird auch nach dem Tibet. übersetzt, aber was als ausgang angegeben steht „l'abandon de la passion et de la colère" finde ich nicht im sanskrit, noch weniger zum vorher gehenden, da es heißt: „la victoire complète sur la cause et la vue"; möglich allerdings, dafs der tibet. übersetzer, wie Foucaux schreibt: *hêtudṛshṭisamudghâta* statt des sonst allgemein überlieferten °*samudghâṭa* gelesen; aber auch jenes (vgl. P.Wb. I, 924 *udghâta*) würde nicht nur „schlag, stolz", sondern auch „erhebung, anbeginn" sein und damit besser zur absicht passen.

d. h. der sinne stützen herabsetzen *(âyatanâpakarshaṇa)*. Stützen oder sitze (vgl. P.Wb. I, 675) bezeichnen bei den Buddhisten geradezu die sinne, die fünf an der zal, und als sechster auch „der innere sinn" *(manas,* vgl. Burnouf, Intr. 488); und die bezeichnungsart ist änlich wie zuvor von den skandha, als „trägern". Auch werden diese fünf oder sechs sinnesorgane wol als „innere" sitze *(adhyâtmika°* „siéges intérieurs" nach Burnouf, das. 501) im gegensatz zu „äußern" *(vâhya°)* bezeichnet, letztere als die den sinnen entsprechenden eigenschaften der dinge (mit hinzuname von *dharma*) begreifend, objectiv, „die äußerungen dieser werkzeuge oder vermögen", als aussehen, stimme u. s. w. (vgl. Schmidt, Mém. de l'Ac. des sciences de St. Petersb. IV, 215 und Burnouf a. a. o. 635). Solcher herabsetzung nun, als der dritten zur constituierung eines lebenden wesens, d. h. ire erniedrigung und geringschätzung soll zur förderung — das wort bedeutet allerdings auch „vorstellung, vergegenwärtigung" — des pfades *(mârgabhâvanatâyâi)* gereichen.

Doch welches pfades? Natürlich desjenigen, welcher zur aufhebung und vernichtung des daseins oder schmerzes, dahin fürt, wo wiedergeburt und erstehen aufgehört hat, der Âryapfad *(âryamârga;* pâli· *ariyamaggo)*, der des erenwerten, erhabenen und geistlichen lebens, der allein aus dem „elend" der existenz zur höchsten buddhistischen würde und seligkeit fürt (vgl. *maggo,* Childers Dict. 225 f.). Bekannt ist schon (s. erkl. No. 7), wie dieser pfad vier stufen oder abstufungen hat, die dann wol wieder jede zwei unterabteilungen erhalten, je nachdem das ziel oder die „frucht" der anstrengung *(mârgaphala)* erreicht oder noch nicht erreicht ist, woraus dann im ganzen eine achtfache gliederung oder „acht wegteile" *(ashtâṅgamârga)* gefunden werden (vgl. übr. erkl. No. 22). Endlich brauche ich auch daran nur noch zu erinnern, wie auf höchster höhe des pfades, also des Arhant oder vollendeten Ârya, da die träger und stützen des individuellen lebens noch mit schwachen fäden am dasein haften, bereits ein besitz jener höchsten seligkeit erscheint, da sie gewifs und unausbleiblich nahe bevor steht, wie also gerade jener es ist, dem das selige nichtsein klar und freudig vor augen gestellt (vgl. No. 31). — Indessen ist es wol richtig und hier bemerkenswert, dafs auch für denjenigen, welcher den pfad zuerst eingegangen, „der strömung zugelangt" ist, die lichte pforte der geduld aufgerichtet oder, wie es heißt, 51) geduldiges abwarten des nicht- (oder nicht wieder-) erstehens *(anutpâdaxânti)*, was zur voraugenstellung der vernichtung, des aufgehobenen schmerzes und daseins *(nirôdhasâxâtkriyâyâi)* bringt. *)

. Es ist hier aber auf folgendes noch aufmerksam zu machen. — Was hier zuletzt genannt ist, aufhebung oder vernichtung *(nirôdha)* ist eine

*) Gegen Foucaux's übersetzung dieses passus nach dem Tibet. „la patience de ce qui n'est pas né... conduit à mettre ouvertement obstacle (à la naissance)" wird schon von Burnouf bei gelegenheit (Lotus 380) eingewandt, dafs sie nicht dem sanskrit conform sei, und mit recht verlangt für *anûtpâda* den wert als substantiv zu behalten, indem er „l'absence de naissance" vorschlägt. „Cette formule obscure de la patience de la nonnaissance" — fügt er hinzu — paraît prise au coeur des doctrines les plus nihilistes du Buddhisme; elle doit désigner l'action de souffrir de ne pas naître, c'est à dire l'action de supporter avec patience l'idée qu'on n'a pas à naître, ou plutôt à renaître. Voilà pourquoi le Lalita-Vistara dit, que cette sorte de patience „conduit à voir face à face la cessation, l'arrêt, l'anéantissement" de la naissance, comme l'ajoute M. Foucaux . . . Pour bien sentir la portée d'une telle définition, il faut se rappeler qu'elle était donnée en présence d'un système dont la transmigration était une des croyances fondamentales".

„der erhabenen warheiten“ *(âryâni satyâni)*, welche anhebend mit dem „schmerz“ als das aufgefürt stehen, wohin je die letzten vier pforten füren, also erstlich der schmerz *(duḥkha)*, zweitens die entstehung *(samudaya)*, drittens der pfad *(mârga)* und viertens die aufhebung oder vernichtung *(nirôdha)*. Hier dazu die erklärung Burnoufs (Lotus, Append. No. V, p. 518). „La première vérité, celle de la douleur, exprime la nécessité d'exister et de souffrir tout ensemble, à laquelle tous les êtres sensibles sont soumis, pendant que, sous l'influence de leur bonne ou de leur mauvaise conduite antérieure, ils passent successivement dans les états différents d'existence, celui de dieu, d'homme ou d'animal. Nous avons vu plus haut qu'il y a outre ces trois modes d'existence, trois autres destinées qui sont comprises sous la dénomination collective de trois états misérables ou de châtiment, lesquelles réunies aux trois premiers modes, forment l'ensemble de ce qu'on nomme les six gatis ou voies de l'existence (p. 309; 356). La seconde vérité, celle de la production indique l'inévitable sujetion des êtres aux passions et aux désirs sensuels qui les attachent fatalement à l'existence. La troisième vérité, celle de la cessation ou de l'arrêt (nach unserer ordnung die vierte) indique le terme de l'action des deux lois précédentes, ou plus directement, l'anéantissement de celle qui précède immédiatement, c'est-à-dire la production. Par la loi de la cessation l'homme doit s'affranchir des misères de l'existence et parvenir à un état de repos et de quiétude qui est le Nirvâṇa *(nibbâna)*. Enfin la quatrième vérité (die dritte nach unserer ordnung), celle de la voie, exprime l'ensemble des moyens par lesquels on arrive à ce dernier état, où, comme le dit Clough dans son Dictionnaire singhalais (das. II, 194), „ „„les passions sont toutes subjuguées, et tout attachement à une continuation de l'existence est anéanti“ “. — Was zu dieser erklärung allein zu bemerken nötig erscheint, betrifft die ordnung in der die vier warheiten hier genannt werden. Denn, wie nach Burneys mitteilungen (Journ. As. Soc. of Beng., V, 157 ff.) von Burnouf (a. a. o., 520 f.) des näheren erklärt und aus einander gesetzt wird, da diese warheiten in einem causalnexus unter einander stehen, änlich wie in die Nidâna darstellen, so ist die reihenfolge gar nicht gleichgiltig und — diese bemerkung möge hier genügen — auch in der von unserm texte gegebenen ordnung fest zu halten. *) In der art, wie die buddhistische darstellung allerdings im allgemeinen und auch hier vorgeht, mit einer wirkung anhebt und zur ursache fort schreitet, in dieser art ein letztes erscheinend, ein erstes ferner bei rückschreitender bewegung von der obersten wirkung zur untersten ursache, ein letztes und höchstes endlich bei vorausstellung der ursachenreihe — ist auch seiner bedeutung nach die aufhebung, unterdrückung oder vernichtung des schmerzes *(nirôdha,* vgl. P.Wb. IV, 188 f.) ein letztes und höchstes, ist nur insofern von der aufhebung des daseins *(nirvâṇa)* verschieden, als man eben davon abstrahiert, dafs schmerz und dasein im grunde das selbe, durch einander stets bedingt sind.

Hiermit sind wir denn auf die höhe des pfades gekommen — zu

*) Es ist a. a. o. leicht zu sehen, wie wenig es Burnouf gelungen, das geforderte verhältnis klar und durchscheinend aufzuweisen, und eben so leicht ist es, das gegenteil aufzuzeigen, die ursachenverkettung durchsichtig erkennen zu lassen, wenn „die befreiende wirkung der dritten warheit, welche nur durch den besitz der vierten, des pfades erlangt werden kann“, auch dahin bringt, dafs jene als wirkung diese als ursache ire stellen entsprechend vertauschen. Nur um unsere erklärung hier nicht unnötig auszudenen und zu unterbrechen, will ich das nähere einem fernern zusammenhang aufbewaren.

einer position, welche in warheit in vollkommener negation aufgeht. Die reihe der lichten pforten könnte schließen, wenn es nur darauf ankäme, die höhe zu gewinnen, auf welcher der Ârya sich zum Arhant erhebt. Was noch felt und über die hälfte des ganzen ausmacht, sind alle jene vielfach schon genannten systematischen bestimmungen, welche voraus gehend, begleitend und bedingend zur Bôdhi geleiten und das Buddhagebiet erschließen, nach diesem — nur freilich in anderer form — die höchste Buddhaseligkeit.

So beginnt die reihe weiter mit jenen „begleitenden oder zur seite stehenden bedingungen" (*bôdhipaxadharma*, vgl. erkl. No. 22), darunter zuerst wieder mit vierfachem nachgedächtnis *(anusmṛti)* oder vierfacher erinnerung, je auf einen bestimmten inhalt, körper *(kâya°)*, empfindung *(vêdanâ*, vgl. Burnouf, Intr. 499), geist, gedanke *(citta°)* und gesetz *(dharma°)* gehend *(gata)* oder gerichtet (52—55). Beabsichtigt wird entsprechende vierfache sonderung, scheidende oder unterscheidende beurteilung, nämlich: richtige unterscheidung oder beurteilung von körper und körperlichem *(kâyavivêkatâyâi*, vgl. P.Wb. VI, 1186); volles vertrauen in das geteilt oder gesondert sein von allem *(sarvavidita°* oder *sarvâvaditapratipraçrabdhyâi)* — nach dem buddhistischen grundsatze, dafs alles zusammen gesetzt, alles zusammen gesetzte zu grunde geht (vgl. Köppen I, 218) — doch eher wol: unbedenklichkeit betreffs oder gar auflösung alles empfundenen; einblicken, besorgtes und rücksichtsvolles, in truggebilden oder täuschung gleiches denken, vorstellen, aufnemen im geiste (*mâyôpamacittaprat yavêxaṇatâyâi* — nicht wol *mâyôpacita°*, „ansammlung, überhäufung von truggebilden", Calc. ausg.); lichte, dunkelfreie erkenntnis *(vitimirajñânatâyâi)*. *) — Es sind die vier s. g. „gedächtniseinstände" oder „zustände des gedächtnisses" *(smṛtyupasthâna)*, wie sie früher schon (cap. II) genannt wurden.

Diesen entsprechen, die als ir gegenteil erscheinen und gewisser maßen

*) Eine bestätigung erhält die handschriftl. lesart dieses letzten passus aus dem Tibetanischen, nach Foucaux: „elle (la mémoire) fait distinguer ce qui est comme une illusion dans l'esprit". — Dagegen vorauf gehend: „elle conduit à interrompre toute perception", was auf das handschriftl. *sarvavêdita°* schließen lässt. Und allerdings ist dieß auch nach aller analogie am meisten entsprechend. Doch vertrauen (°*praçrabdhi* nach der Calc. ausg., °*pratipraçraddhi* nach den hss.) in das empfundene, war genommene, kann unmöglich beabsichtigt sein, und ist wol deshalb auch wie angegeben *avadita°* oder handschr. *vidita°* (wz. *dâ* mit *ava*, *vi* „abtrennen, abschneiden, zerteilen") angesetzt. Indessen heißt die fragliche nominalform (*pratipraçraddhi*, wie ich hier vorziehe) wirklich auch durchaus „vertrauen"? Das P.Wb., welches überall unsere erste fragestelle und beste hilfsquelle ist, lässt uns hier wie in so manchen wortbildungen unsers textes im stich; eine andere form aber (aus wz. *çrath* „auflösen", woran vor allem zu denken) ist meines wissens nirgends, auch hier nicht verbürgt. — Nun meine ich, es heißt wol diese wortform *pratipraçraddhi* in der tat gar nicht (wie auch *praçrabdhi* wol nicht immer) vertrauen, wenigstens nicht hier, sondern es hat sich in dem worte vielleicht ein bedeutungswandel zum geraden gegenteil — „vertrauen, unbedenklichkeit, außer acht lassen etc." — wie änlich bei andern entwickelt. Oder aber, und dieß ist wol das allein annembare, es liegt dem worte wirklich die wz. *çrath (çranth)* mit irer bedeutung „auflösen" zu grunde — vgl. caus. von wz. *çrambh* mit *vi* („vertrauen, sich verlassen etc.") nach P.Wb. VII, 340: „auflösen, aufknüpfen z. b. somabüschel, die rüstung u. dergl." — und wie bei andern s. g. determinativbildungen sind auch hier (die aus wz. *çram* als *çrat*, *çranth*, *çrambh*) die bedeutungen sich einander nähernd, in einander übergehend. So käme die tibet. übersetzung auch hier zu irem rechte. Auf ein mereres aber als durchaus nötig erscheint, möchte ich in sprachlicher beziehung mich hier nicht einlassen.

auch sind, 56) die vier rechten oder vollkommenen entlassungen *(catvâri samyakprahâṇâni)*, bei Burnouf (Lotus 410, nach Klaproth) „les quatre interruptions du mens". Sie beziehen sich auf ein entsagen oder aufgeben des nachhangens nach lust oder gefallen *(chandasamâdhiprahâṇa)* nach gedanken oder vorstellungen *(citta°)*, nach tatkraft, wirksamkeit oder energie *(vîrya°)*, nach forschung oder nachsinnen *(mîmâṁsa°)*, also eine herrschaft, welche der wille in diesen beziehungen über sich selbst ausübt. Solche füret zum verlassen oder vielmer weichen aller heillosen bestimmungen *(sarvâkuçaladharmaprahâṇâya)*, zur erfüllung, das heißt wol erfüllt sein von allen heilvollen bestimmungen *(sarvakuçaladharmapratipûrtyâi)*.

An das unbegreifliche solcher herrschaft grenzt das wunderbare, 57) die vier weisen der wunderkraft *(catvâra ṛddhipâdâ:)*, als erfolg oder vervollkommnung, gleichsam die „blüte" der genannten „entlassungen, wie auch die formel im einzelnen *(saṁskâra samanvâgata)* hinzufügt — nach Burnouf (Intr. 625) „doué de la conception" oder besser (Lotus, 310) „d'accomplissement", angaben, woraus sich auch die vorigen vier ergeben. Was an letzterem orte gefragt wird, „comment il se fait que l'annulation de ces deux grandes facultés, la volonté et l'intelligence, puisse assurer à l'homme la possession d'un pouvoir surhumain", scheint dem gesagten zufolge nicht ganz gerechtfertigt, da es sich doch wol nicht um „annulierung" sondern allein um beherrschung dieser fähigkeiten handelt, störende einwirkungen derselben zu entfernen. Dafs die wunderkraftprincipien damit erklärt, und der leser nun nicht mer nötig habe, sich aufklärung bei den Buddhisten selbst zu holen, will ich gewifs nicht behaupten. — An wunderdinge, als verwandelungen u. dergl., wie sie den Arhanten und heiligen zugeschrieben werden, lässt sich auch nur bei dem erfolge denken, „leichtigkeit oder gewandtheit von körper und geist" *(kâyacittalaghutvâya)*, dem, wohin diese pforte fürt.

Eine nächste gruppe von pforten bildet die vierte abteilung der Bôdhipaxadharma, mit fünf vermögen oder organen *(indriyâni)*. Sie sind 58) vertrauens- oder gläubigen vertrauens vermögen *(çraddhêndriya)*, im einklang mit dem ziele, unabhängigkeit von fremder leitung *(aparapraṇêyatâyâi)*, *) womit beiläufig bemerkt, auch wieder licht auf die erste pforte fällt; ferner 59) der wirksamkeit, tatkraft, tapferer wirksamkeit oder kurz tapferkeit vermögen *(vîrya°)*, zur kenntnis trefflicher überlegung oder vielmer entschließung *(suvicintitajñânatâyâi)*; 60) gedächtnisvermögen *(smṛti°)* zu guter tat tätigkeit *(sukṛtakarmatâyâi)*, im bewusstsein natürlich der pflicht; 61) der sammlung oder betrachtung vermögen *(samâdhi°)* zur befreiung des geistes oder denkens *(cittavimuktyâi)* von störenden gedanken oder einflüssen; endlich 62) der weisheit vermögen *(prajñêndriya)* zur kenntnis, d. i. zum erwerbe deutlicher einsicht oder anschauung *(pratyavêxaṇajñânatâyâi)*.

Wie kraft *(bala)* zu vermögen *(indriya)* — energie zur dynamis — verhält sich diese folgende gruppe zur vorigen; es betrifft die selben fünf gegenstände. Also: 63) vertrauenskraft *(çraddhâbala*, wie durchgängig), zur überwindung von des bösen feindes, Mâras gewalt *(mârabalasamatikramâya)*; 64) der wirksamkeit oder auch des mutes kraft *(vîrya°)*

*) Dieser erfolg verbürgt auch die lesung *(çraddhâ)* und verbietet mit der Calc. ausg. und einigen hss. (Lond.) *çuddhâ (çuddhêndriya)* zu lesen, eine wol ser alte variante, da auch nach dem Tibet. „l'organe de la pureté" übersetzt ist. Vgl. übrigens Lotus 410.

zur nichtablenkung oder nichtabweichung *(avâivartikatâyâi)*, vom einmal gefassten entschlusse natürlich und dem rechten pfade — was mir doch auch im vergleich zum vorigen richtiger erscheint, als Foucaux's „à ne pas revenir (dans le monde)" — 65) gedächtniskraft *(smṛti°)* zur nichtzurückhaltung oder beschränkung *(asaṁhâryatâyâi)* von oder in der pflichtausübung — auch dieß wol ist dem Foucaux'schen „à ne pas dérober" vorzuziehen — 66) der sammlung kraft *(samâdhi°)* zum aufgeben alles schwankens *(sarvavitarkaprahâṇâya)*; endlich wieder 67) der weisheit kraft *(prajñâbala)* zur unverstörtheit *(anavamṛdyatâyâi)*, zur unzerriebenheit nämlich des geistes (Foucaux: à éviter la folie"; vgl. dag. P.Wb. V, 584: *avamarditacintam*, nach Burnouf „dont l'esprit est suffisamment fait").

Hierauf folgen die sieben glieder oder stufenglieder *(aṅga)* der Bodhi oder höchsten erleuchtung, die zum teil wieder die gleichen eigenschaften oder fähigkeiten zum inhalte haben, aber in anderer ordnung auftreten. — Die bezeichnung glied oder stufenglied der Bôdhi *(sambôdhyaṅga*, kürzer *bôdhyaṅga)* scheint es zu verbieten, dieselben als etwas nebenher gehendes zu nemen, wie es (auch wol nach der interpretation aus dem Tibetanischen „degrés de . . . uni à l'intelligence parfaite") aus dem allgemeinen „der begleitenden bedingungen" sich empfehlen mag. Am eingange einer den Bôdhyaṅga eigens gewidmeten darstellung (Lotus, Append. No. XII, p. 796 ff.) verwarnt Burnouf gegen diese auffassung, da es sich um constitutive teile oder elemente der erleuchtung handle. Wir werden dieß aus dem einzelnen beurteilen. — Die reihe eröffnet 68) gedächtnis als stufenglied der höchsten erleuchtung *(smṛti°)* — nach Clough „intense thought", von Burnouf „reflexion intense" übersetzt, als entsprechend dem sinne, welcher singhal. mit dem worte *(smṛti*, pâli: *sati)* verbunden wird — mit dem erfolge: „erkenntnis des gesetzes in seiner waren, echten wirklichkeit" *(yathâvaddharmaprajñânatâyâi)*. Nur auf eines sei dazu aufmerksam gemacht. Bekanntlich steht in den ältesten (ved.) Sûtra die Smṛiti in solchem gegensatz zur Çruti, „gehör, gegenstand des gehörs, überlieferung", dafs mit jener bedeutet wird, was als sitte und recht im gedächtnis oder bewusstsein lebt und ausbildung erfaren. — Weiter haben wir 69) gesetzuntersuchung als stufe etc. *(dharmapravicaya°)* zur erfüllung — nicht sowol des ganzen gesetzes als vielmer — mit dem ganzen gesetze *(sarvadharmapratipûrtyâi)*, wie Burnouf sagt „avec l'intention de s'y conformer", also zur vollen gewär des ganzen gesetzes. Ferner wieder 70) tapferkeit, tatkraft oder energie als stufe etc. *(vîrya°)* zu herrlichem verständnis *(suvicitrabuddhitâyâi)* fürend; „les Buddhistes veulent certainement dire que c'est par l'energie de l'effort (nach Clough) que l'intelligence obtient les beaux effets de sa pénétration". Natürlich ist alle anstrengung auf das studium (wie *pravicaya* bedeutet, nicht „unterwerfung") gerichtet. — Dazu tritt als viertes 71) freudigkeit als stufe etc. *(prîti°)*, welche zur hingabe an sammlung oder betrachtung oder kurz zu hingebender betrachtung *(samâdhyâyikatâyâi)* fürt. Burnouf zieht vor, dieß *(samâdhi)* hier im moralischen sinne zu nemen, „et y voir l'action de contenir son coeur plutôt que celle de fixer son esprit". Das ganze wäre demnach, wie er meint, „le contentement, la satisfaction qui conduit à l'acquisition de l'empire sur soi-même". Doch wie sollte freudige hingabe an den gegenstand der betrachtung nicht auch im intellectuellen sinne die abstraction fördern? Die beliebte unterscheidung scheint hier kaum berechtigt. — Mit dem folgenden höheren, 72) zuversicht als stufe etc.

(praçrabdhi°) ist der angegebene erfolg „zu vorgesetzter tat vollbringen *(kṛtakaraṇiyatâyâi)* — „l'état de celui qui a fait ce qu'il avait à faire" — in bestem einklang.*) — Das nächste und vorletzte ist 73) die sammlung als stufe etc. *(samâdhi°)*, fürend zur anerkennung oder zum gewaren der gleichheit *(samatânubôdhâya)*, zum gleichmut. „Et, en réalité — meint Burnouf — cet effet s'accorde très-bien avec la cause qui le produit, puisque celui-là seul peut regarder toute chose du même oeil, qui est maître de ses passions et qui se possède lui-même". Daher soll auch hier der moralische sinn gegenüber dem intellectuellen vorwalten. Mir scheint die unterscheidung im ganzen wenig statthaft. Was das wort *(samâdhi)* bedeutet, „sammlung des gemütes in gedankenvertiefung", hat allerdings einen vorwiegend moralischen inhalt, insofern dazu eine herrschaft und zügelung seiner selbst, eine willensstärke und entsagungskraft im buddhistischen sinne gehört; aber wenn alles dieß kein dumpfes und stumpfes hinbrüten sein soll, so ist es one intellect oder geistigen anteil schlecht denkbar, mit andern worten, gemütssammlung und geistige betrachtung sind vereint, nicht einander ausschließend, und mit dem deutschen „sammlung" allerdings treffend bezeichnet. — Es folgt 74) hinwegsehen als stufe etc. *(upêxâ)* allerdings eine art gleichgiltigkeit oder verachtung, „indifférence, dédain" — eher als mit Clough „gleichmut" (équanimité d'esprit) — und zwar gegen das was dem Buddhajünger verächtlich und nicht wünschenswert erscheint, die außenwelt, leben und dasein, daher der entsprechende erfolg: zur verachtung jeglichen erstehens *(sarvôpapattijugupsanatâyâi)*. Offenbar ist dieß eine steigerung des vorigen, eine bestätigung dessen, was zu dem begriffe des wortes sammlung *(samâdhi)* bemerkt ward. Burnouf selbst nennt auch dieses letzte (p. 800) „attribut à la fois intellectuel et moral", und mufs bei aller versuchten sonderung zugeben, wie solcher character sich vielfach in den kategorien buddhistischer tugenden erkennen lässt.

Hier, wo wir nach Burnoufs meinung wieder mit einem schritte in die Nirvâṇatheorie hinein fallen — wir sind aber wol überhaupt gar noch nicht heraus gekommen — hier denn nochmals die frage: machen die genannten sieben Bôdhyaṅga die höhere erleuchtung aus, sind sie constitutive elemente der vollkommenen Bôdhi? — Ja, und nein. — Ja, insofern zur erlangung der Bôdhi diese stufen oder bedingungen notwendig, wesentlich erforderlich erscheinen; nein, in aller andern hinsicht. Dafs sie die höchste erleuchtung als solche noch nicht ausmachen, dafür spricht ire unterordnung unter die s. g. „zur seite stehenden" oder „begleitenden bedingungen", dafür ire stellung hier, noch entfernt vom höhenpunkte der vollendung; dafür endlich auch ire benennung, die sie nicht notwendig als „glieder", sondern (was ebenfalls die bedeutung des wortes *aṅga*, vgl. P.Wb. I, 50 f.) als „attributäre teile, anhang, ergänzung" — stufenglieder der Bôdhi bezeichnet.

Letztere bestimmung bekräftigt auch der name der folgenden, unter den gleichen gattungsbegriff noch fallenden acht wegteile oder teile des

*) Gar nicht im einklang steht dieses aber mit dem, was nach dem Tibet. den ausgang bildet „les degrés de la purification unie etc.", was gleich wie zuvor (No. 59) auf einer lesart wie *pratiçuddhâ* beruht, obwol auch Foucaux das skr. *prâtiçraddhi°* angibt. Burnouf weiß mit jenem auch nichts anzufangen, spricht aber auch gegen die lesart des Vocab. pentagl. *prasradhi* statt des richtigen *praçrabdhi*, auch der Par. hss.: freilich wird dafür, annähernd dem pâli: *passaddhi* auch skr. *prâçraddhi* (Lond. hss.) gefunden. Im resultat ist die übersetzung des Rgya etc. überein stimmend.

achtgliedrigen weges *(ashṭâṅgamârga)*, bekannt auch bei den nördlichen wie südlichen Buddhisten (vgl. *aṭṭhaṅgiko maggo*, Childers Dict. 67), nur nicht mit denjenigen acht teilen oder stufen zu verwechseln, von welchen zuvor (s. 144) rede gewesen. Hier sind es eben so viele aufstellungen des rechten *(samyak)*, gehörigen oder genauen — nach dem Tibet. „pur", was wenig zutrifft — in folgender weise: 75) rechte ansicht *(samyagdṛshṭi)* zum beschreiten der rechtmäßigkeit *(nyâyâvakramaṇatâyâi*, vgl. No. 10; bei Foucaux hier: „à entrer dans ce qui n'est pas vicieux"). Mit recht bemerkt Burnouf in seiner aufzälung (Lotus, Append. No. V, p. 519): „c'est pour un Buddhiste l'orthodoxie". — Dann 76) rechte absicht oder rechter entschluſs *(samyaksaṅkalpa)*, was an genanntem orte — besser als bei Foucaux „le jugement pur" — mit „la volonté droite" oder „la pureté de l'intention" gegeben; sie füret zum verlassen aller wal, allen wechsels und aller unschlüssigkeit *(sarvakalpavikalpaparikalpaprahâṇâya)*. Drittens 77) rechte sprache oder rechtes wort *(samyakvâk)* zum gewaren der gleichmäßigkeit aller silben, laute und schälle, von rede, ruf und wiederhall *(sarvâxararutaghôshavâkyaprathapratiçrutkâsamatânubôdhanatâyâi)*; bei Foucaux: „à comprendre la parité des lettres, des sons, des discours, du chemin de la parole et de l'écho" *(vâkpathapariçruta*, wie in der Calc. ausg.). Was die gleichheit hier zu bedeuten hat, ob eine art gleichgiltigkeit oder ein gleichmäßig sicheres betreffs derselben, kann ich nicht sagen. Immer noch klarer scheint dieß als wie Burnouf one weiteres gibt: „à réproduire fidèlement comme un écho tous les sons et toutes les voix qu'on a entendues"; das ist nicht der wortsinn des textes. — Viertens 78) rechte verrichtung oder ausfürung des handelns *(samyakkarmânta)*, „la fin de l'action droite — sagt Burnouf hier (wie änlich Foucaux: „la fin d'une oeuvre pure", vgl. erkl. No. 39 a. e.) — c'est-à-dire une conduite régulière et honnête", was wörtlich „zum nichtreifen eines un- oder nichtwerkes" *(akarmâvipâkatâyâi)*, d. h. eines nicht guten oder zulässigen werkes fürt, „des actions qui ne seraient pas admissibles, des actions irrégulières et coupables". — Ferner ist 79) rechter lebensunterhalt *(samyagâjîva)*, „le moyen d'existence droit, c'est-à-dire une profession honnête . . . avantage qui, selon le L. V. rend l'homme indifférent à toute espèce d'ambition", nach Burnouf (a. a. o.), wie ich sage, „zur unbedenklichkeit um alle oder viel mer auflösung aller wünsche *(sarvêshaṇapratipraçrabdhyâi* oder vielmer *°çraddhyâi)* fürend, d. h. keine wünsche oder kein verlangen mer zu hegen, in der gewissheit oder dem gänzlichen vertrauen, daſs alles wünschenswerte in dieser beziehung erreicht ist, nichts noch ferner übrig geblieben.*) — Einfach klar sind auch die beiden folgenden, 80) rechte anstrengung *(samyagvyâyâma)*, zum hinkommen ans andere ufer *(paratiragamanâya)*, und 81) rechtes gedächtnis *(samyaksmṛti)* zum im sinne behalten oder befestigen des nicht zu vergessenden *(anasmṛtyamanasikâratâyâi)*. Und was in dieser gruppe zuletzt kommt, ist wieder die sammlung, 82) die rechte sammlung *(samyaksamâdhi)*, auf die eines unerschütterlichen geistes zu erlangen *(akôpyacêta:samâdhipratilambhâya)* abzielend; „car il ne faut pas oublier — fügt hier wieder Burnouf

*) Die Calc. ausg. hat: *sarvaharshaṇapratipraçrabdhyâi;* natürlich „alle freude" ist hier eben so unpassend als im vorigen „eigene tat" *(svakârma)* statt nichttat. — Die hss. liefern *sarvêshaṇapratipraçrâddyâi;* und nach dem Tibet. übersetzt wieder Foucaux: „elle interrompt toute recherche", vgl. s. 146 anm. Hier ließe sich allerdings die „unbedenklichkeit" um alle wünsche so gut als deren „auflösung" oder völliges aufhören annemen.

hinzu — que, dans l'opinion des Buddhistes, *samâdhi* exprime bien moins la méditation toute seule et prise au sens philosophique, que ce calme méditatif auquel on n'arrive qu'en se rendant absolument maître de soi-même". So sind wir völlig einverstanden.

Wenn mit diesen wegteilen, vorstufen und überhaupt bedingungen nun die Bôdhi vorbereitet ist, so begreift sich auch wie ganz angemessen sogleich der gedanke an sie, ire betrachtung und nachachtung eintritt, hinüber fürend zu denjenigen tugenden, mit welchen dann das jenseits der erleuchtung und seligkeit erreicht wird. — Also 83) der Bôdhi geist oder gedanke *(bôdhicitta)* zur einheitlichen auffassung oder zu ungeschiedenem begreifen der dreikleinodfamilie oder kostbaren dreieinheit *(triratnavaṁçânupacchêdâya)*, also der heiligen Trias, in deren vererung alle überein kommen. Aber weiter 84) nachsinnen, studieren *(âçaya)*, nicht das kleine oder geringe farzeug zu begeren *(hînayânâspṛhaṇatâyâi)*. Und noch mer 85) eifriges nachsinnen *(adhyâçaya)* zum anhangen an dem erhabenen, sich stützen auf das erhabene Buddhagesetz *(udârabuddhadharmâvalambanatâyâi)*, womit die partei der Mâhâyâna (vgl. erkl. No. 16), welche eben ire richtung hervor gekert, sich nun auch wol als eigentliche inhaberin dieses gesetzes ausgibt.*) Endlich zum beschlufs dieser gruppe 86) die ausübung oder anwendung *(prayôga)* zu des ganzen heilsgesetzes erfüllung *(sarvakuçaladharmaparipûrtyâi)*. Das ist denn allerdings die praxis, wie sie auf der höhe des pfades sein soll, mit einem worte, die tugendübung des Bôdhisattva.

Nach allem werden wir nun nicht zweifelhaft sein, worin diese zu setzen; es sind die oft erwänten tugenden oder tugendvollkommenheiten des jenseits, die s. g. pâramitâ. Der name dürfte, allein stehend, one weiteres als nach analogie der (fem.) abstracta (auf *tâ*) angesehen sein (aus *param ita*, „ins jenseits gegangen", oder vielmer „gehend" transcendent), als eine bildung, die ire femininendung und erforderliche (vriddhi-) steigerung des anfangsvocals erhalten. Solcher anname hat sich zuletzt auch Burnouf (Lotus, 544) zugeneigt, der früher (Intr. 463 f.) ein substantiv (*buddhi* „intelligence", lieber als mit Goldstücker *prajñâ* „weisheit") zu dem adjectiv *(pâramitâ)* ergänzen wollte, eine erklärung, die mir immer noch vorzüglicher als die der herausgeber des P.Wbs. (IV, 670) erscheint, wonach die wortform als verkürzung eines regelmäßig gebildeten abstractums *(pâramitatâ)* zu betrachten. Einmal so gebildet und gebraucht, wäre es in den buddhistischen schulen schwerlich abhanden und anders geraten; denn die jünger dieser schulen waren nicht minder sclaven des wortes und irer kunstausdrücke als wir etwa der linguistischen methode geworden. Unter dieser herrschaft und in dem anbetracht, dafs die wortform durchgängig in verbindung mit einer so bezeichneten tugend oder tugendvollkommenheit auftritt, möchte es eher anzunemen sein, dafs allerdings nach analogie von unzälig gebildeten andern abstracta (auf *tâ*, wie spätlat. *-tas*) auch hier eine solche bildung vorliegt und zwar mit einem stamme — *pârami (°mi)* „jenseitig, höchster natur" — welcher wol nicht im gewönlichen sanskrit, aber im gâthâdialect wie im verwandten pâli — *pâramî* gleich bedeutend mit *pâramitâ* — und dort eben so begegnet (vgl. Lotus 545: *ṛddhibalapâramiṁ, sarvaguṇapâramiṁ gata:*), dafs die

*) Eine andere lesart hat auch hier schon „zur erfüllung des erhabenen Buddhagesetzes" *(udârabuddhadharmaparipûrtyâi)*, was offenbar weniger angemessen ist. Foucaux übersetzt: „elle rend plus évidente la Loi développée du Bouddha", was wieder auf anderes, etwa *°lôkapratilambhâya* (vgl. No. 42) hinweist.

anname eine warscheinliche wird, die bildung eine historisch helle und bei solchem kunstworte ser natürliche erscheinung. — Wichtiger meint Burnouf (a. a. o.) im eingange seiner abhandlung über die pâramitâ (Lotus, Append. No. VII) ist die eigentliche bedeutung des ausdrucks, die nötige feststellung des begriffs. Dieß mit wenigen worten sogleich, im nächsten zusammenhang.

So bezeichnete tugenden oder tugendvollkommenheiten, zunächst irer sechs an der zal (vgl. erkl. No. 5), wie sie nördliche und südliche Buddhisten haben, sind nun als „lichte pforten" aufgestellt, deren einblick äußerlich schon die höhe und das ansehn derselben erkennen lässt. — Am anfang steht bekanntlich die buddhistische „kardinaltugend" des gebens, 87) freigebigkeit *(dânapâramitâ)*, „almosen" (l'aumône), wie sie sonst wol genannt wird, und wir wissen, in welchem übermaße diese tugend von den heiligen und jüngern des Buddha geübt und diesen in legende und sage nachgerümt wird. In der tat scheint auch nur diesen solche „vollkommenheit" im almosengeben, solche „vollkommene erreichung" (vgl. P.Wb. a. a. o.) jener tugend der freigebigkeit zu eignen, nur bei diesen in warheit pâramitâ zu sein und zu heißen (vgl. Köppen I, 450).

Was also bedeutet hier pâramitâ? Ist es, wie nach einigen süd- und nordbuddhistischen etymologien und angaben dafür gehalten, eine tugend, die zum jenseits, d. h. zum jenseitigen gestade der seligkeit, des Nirvâṇa fürt? Oder was anders bedeutet hier das jenseits? — Schon die bezeichnung, welche Burnouf seiner erwänten abhandlung gibt, „sur les six perfections", lässt jenes nicht als die anname dieses gelerten forschers erscheinen. Und meine obige anname für die mögliche bildung des wortes, darin (wie in dem pâli: *pâramî*) das „gegangen, gehend" oder „fürend" wegfällt, die bildung und bedeutung eine änliche wird, wie die des spätlat. summitas „das höchste einer sache, der gipfel, die spitze etc.", ist für jene erklärung eben so wenig angetan. Ich möchte mit Burnouf weder viel auf jene etymologien geben, noch aber auch wie dieser besonderes gewicht auf die interpretation nach dem Tibetanischen, „l'abord à l'autre rive, de l'aumône", wie Foucaux hat (übrigens „il faudrait peut-être . . . l'abord à l'autre rive par l'aumône" als zur größeren klarheit hinzu notiert), sondern viel mer darauf, wie es auch nach dem Mahâvaṁsa erhellt. Kurz, „tugend des jenseits" heißt nicht eine tugend, die zum jenseits des andern ufers fürt — das ist die eigenschaft aller tugenden und verdienste auf dem Buddhapfade, und das würde pâramitâ freilich gleich bedeutend mit yâna „farzeug" machen — sondern „tugend des jenseits" ist eine tugend in absoluter, höchster vollkommenheit, jenseits gewönlicher menschlicher natur und fähigkeit, „freigebigkeit, als tugend des jenseits", eine solche, wie sie nur jene almosenhelden und heiligen, ein Vâiçyântara (Lotus, 411) besessen.

Nur von einer solchen lässt sich wie in unserm texte sagen, sie füret zur lautern klarheit der merkmale und nebenkennzeichen des Buddhatums *(laxaṇânuvyaṁjanabuddhaxêtrapariçuddhyâi)*, genauer „des Buddhafeldes, -gebietes — bekanntlich der zwei und dreißig und der achtzig des Mahâpurusha — zu eines selbstsüchtigen wesens voller reife *(matsarisattvaparipâcanatâyâi)*". Aber auf den standpunkt eines wesens, dem als solchem freilich das jenseits auch der höchsten seligkeit sicher oder eigen ist, erhebt diese tugendvollkommenheit. Was die vorigen worte aber zu bedeuten, hat Burnouf (a. a. o.) trefflich erklärt; sie bezeichnen gleichsam die erste stufe der Buddhaherrlichkeit. Das von natur selbstsüchtige (egoistische oder neidische) wesen hat im laufe seiner entwickelung die

erste tugend, freigebigkeit und opferwilligkeit bis zu dem grade geübt, dafs es der höchsten würde wert erscheint. Oder, wie dort resumiert wird, „la perfection de l'aumône est pour un Buddha, une des vertus de son passé; il y est parvenu avant d'arriver à ce titre même de Buddha, qui est le plus élevé de tous ceux qu'il porte".

Das zweite ist 88) sitte, als tugend etc. *(çîla°)*, oder gesittung, sittlichkeit. Es betrifft den ganzen menschen; und die Buddhisten verbinden mit dem worte auch eben alles was „gewonheit, angeborne oder anerzogene art und weise zu sein, character", im besondern „edlen character" bedeutet (vgl. P.Wb. VII, 231 ff.). Solcher bedeutung entspricht der erfolg. Diese tugendvollkommenheit fürt, wie es heißt, zur überwindung alles unheils und aller gefar *(sarvâxaṇâpâyasamatikramâya)*; und „unheil" *(axaṇa, pâli: akkhaṇa)*, „was plötzlich, zur unglücklichen stunde eintrifft", heißt bekanntlich übel und qual der hölle, und unglück, gefar *(apâya)* ist die wiedergeburt in einem der niedern, „schlimmen daseinsgängen", als tier, höllenwesen *(prêta)* oder dämon (*asura* vgl. Burnouf, das. 835; erkl. No. 28). — Ein wesen von also vollkommen edlem character kann nicht wieder in eine niedere sphäre zurück sinken; seine bessere natur hat das urspsünglich schlechte überwunden; sie verhilft im „zur vollen reife des (ursprünglich) schlecht gearteten wesens" *(durçîlasattvaparipâcanatâyâi)*.

Bekannt und für die buddhistische lebensanschauung als notwendig erkannt ist auch was drittens in höchster vollkommenheit zu erstreben, 89) ausdauer als tugend etc. *(xânti°)* oder geduld, womit alle bosheit, hartnäckigkeit, schlechtigkeit, dünkel, stolz u. s. w. schwindet *(sarvavyapâdakhiladôshamanamadadarpaprahâṇâya)*, und — zum weitern aufhellen der tugend — eines mit verderblichem geiste oder denken begabten wesens volle reife *(vyâpannacittasattva°)* erzielt wird.*)

Ferner als vierte 90) tatkraft, als tugend etc. *(vîrya°)*, energie oder mut, die mannestugend, deren absolute vollkommenheit „alle bestimmungen der heilswurzeln oder -quellen hervorbringend *(sarvakuçalamûladharmâraṅgôttaraṇâya)* zu eines trägen wesens voller reife *(kuçîdasattva°)* geleitet. Aenlich nach dem Tibetanischen die übersetzung Foucaux's: „ . . de l'application . . . qui s'emparant de toutes les semences languissantes de vertu, conduit à une maturité parfaite les êtres indolents". — Und der sinn ist offenbar, dafs solche tatkraft alle verdienste lonend hervor kert, die verborgenen, noch schlummernden keime guter werke aufschießen, blüte und frucht treiben lässt, in dem ursprünglich trägen, hinsitzenden wesen (besser wol daher: *kusîda°*, vgl. P.Wb. II, 372) ein solches zeigt, dessen wirksamkeit die höchste, herrlichste, die wirksamkeit eines Buddha ist.**)

---

*) Einige hss. (eine Par. und die Lond.) haben: *vyapâdaxila°*, andere: *vyapâdâkhila°*; Foucaux hat dafür: „la méchanceté, la malice". Burnouf wusste mit beidem nichts anzufangen und hat es darum ganz bei seite gelassen. Mir schien das beste, keinem dieser beiden zu folgen, auch nicht dem Calc. herausg., der (mit *vyapâdâkhila°*) ein „jegliches" einschiebt, was selbst verbürgt anstoß erregt. Es heißt *khila* allerdings: „leere, öde, lücke" (P.Wb. II, 616) aber wie sich nach dem pâli: *khilo* (vgl. Childers, Dict. 200) ergibt, auch wol moralisch übertragen „starrsinn, hartnäckigkeit u. dergl., und dieß ist hier angemessen.

**) Auch hier bemühte sich Burnouf vergebens den sinn nach Foucaux aus dem sanskrit zu gewinnen, und nimmt schließlich zu einer correctur (*araṇya*, „wald", für *araṅga*) seine zuflucht, damit zu dem bilde eines „energischen" wanderers, der die einöden durchzieht, „les déserts, les landes stériles, vides de tout mérite et de toute racine de vertu"; denn (*a-raṅga*) „ce qui n'est pas le théâtre", wie

Dann fünftens 91) andacht oder beschauung, als tugend etc. *(dhyâna)*, die kraft und der erfolg einer religiösen frommen vertiefung, die über „sammlung" oder betrachtung, womit sie öfters zusammen genannt, weit hinaus geht. Burnouf hat dem dhyâna und seinen vier abstufungen (vgl. Köppen I, 586 ff.; Wassilj. 247 ff.) auch einen besondern anhang zu seinem Lotus (Append. No. XIII, p. 800 ff.) gewidmet. Hier genügt indessen, was unser text selbst als ziel und damit zur erklärung dieser tugendvollkommenheit angibt, dafs sie nämlich zur entstehung aller kenntnisse und höheren kenntnisse *(sarvajñânâbhijñôtpâdâya)* gereiche, d. h. der gemeinen und der übernatürlichen, zur vollen reife eines wesens von zerstreuter oder unruhiger denkart *(vixiptacittasattva°)* füre — „d'un esprit flottant" bei Foucaux, „inattentif" nach Burnouf.

Endlich 92) weisheit als tugend etc. *(prajñâ°)*; sie füret zur beseitigung von unwissenheit, betörtheit, dunkel u. s. w. *(avidyâmôhatamô: 'ndhakarôpalambhadṛshtiprahâṇâya)*, zur vollen reife eines mit schlechter (geringer) weisheit begabten wesens *(dushprajñasattva°)*. Eine ganze klasse berümter und bei den nördlichen Buddhisten wenigstens bekannter schriften ist nach dieser letzten und höchsten vollkommenheit genannt, erzält Burnouf, um das hohe ansehn der weisheit dort hervor zu heben. Natürlich konnte die weisheit da, wo die religions-philosophische speculation so weit gediehen, keine geringere stelle einnemen. Und auf dem wege zur höchsten erleuchtung, was war dem künftigen lerer und erlöser nach seiner erweckung mer notwendig als neben allgemeiner liebe — weisheit, die einsicht in eine sittliche weltordnung? So durfte diese der reihe der jenseitstugenden die krone aufsetzen.

Schon früher wurde indessen bemerkt (erkl. No. 5), wie wol noch andere, meistens noch vier als s. g. pâramitâ genannt werden. In betreff deren angabe und reihenfolge herrscht keine übereinstimmung. Und es begreift sich dieß wie es sich überhaupt leicht begreift, dafs man außer jenen allgemein angenommenen, noch anderen eigenschaften die höhe der vollkommenheit beizulegen versucht. Unser text nennt uns, aber nicht mer als pâramitâ, nur eines was gewönlich als erstes unter diesen begegnet, nämlich 93) erfarenheit oder geschicklichkeit in betreff der mittel *(upâyakâuçala)*, und diese soll dahin füren, den wesen, sowie diesen es zusagend ist, den wanderpfad d. i. den pfad eines frommen, durch heilige gelübde geweihten lebenswandels aufzuweisen *(yathâdhimuktasattvêryâpathasandarçanâya)*, von allen Buddhagesetzen keines hinweg zu lassen *(sarvabuddhadharmâvidhamanatâyâi)*. — Statt auf die verschiedenheit in der erklärung dieses zieles und den dabei herrschenden widerstreit viel einzugehen, möchte ich hier nur folgendes zu überlegen geben. Wir haben in den bisherigen pforten ein fortschreitendes aufsteigen erkannt und dürfen erwarten, auch auf grundlage der genannten tugendvollkommenheiten weiteren fortschritt zu sehen. In den pâramitâ sind die practischen tugenden eines Bôdhisattva enthalten, der die bestimmung hat, mit solchen absoluten

---

er übersetzt, bleibt natürlich unklar. — Doch ist die handschriftl. überlieferung (der text der Calc. ausg. ist wieder einmal ganz verderbt) vollkommen durchsichtig — *aram* „zur hand, zugegen", lat. praesto; *araṅga* „vorhanden, gegenwärtig seiend, sich darbietend (vgl. P.Wb. I, 407 f. und *araṅgama, alaṅkṛta*); *uttaraṇa* „herauskommen, hervorkommen" (das. V, 1161). Und dieß kommt deutlich auf das heraus, was Burnouf doch als inhalt erkannt: „c'est l'effort qui cultive les germes de vertu que la pratique du devoir a déposés au sein d'un être doué de moralité".

fähigkeiten und eigenschaften demnach als erleuchteter lerer, als Buddha aufzutreten. Unterricht im guten gesetz, das erlösungswerk ausfüren ist seine aufgabe, und das erste zu diesem ende ist kenntnis oder geschick in ansehung der mittel oder des verfarens *(upâya)*, mit einem worte die methode. Eintretend in diese pforte eröffnet sich im nun die art und weise, um entsprechend, nach der geneigtheit und befähigung der wesen *(yathâdhimukta°*, vgl. pâli: *adhimutto*, Childers, Dict. 13), diesen den pfad eines religiösen lebens, näher den lebenswandel eines Bhixu *(îryâpatha)* zu zeigen, und dabei keines der Buddhagesetze bei seite zu werfen — nicht zu „zerblasen", wörtlich *(avidhamana°)* oder zu zerstreuen.*) — Hiermit dürfte alles zur genüge klar sein.

Durchaus in demselben zusammenhang ist was folgt 94) die vierzal der regeln freundlichen verkers oder einvernemens *(catvâri saṅgrahavastûni)*, bestehend nach einer andern stelle unserer schrift in mildtätigkeit oder freigebigkeit *(dânam)*, freundlicher rede *(priyavacanam)*, nutzen- oder vorteilbringen *(arthakriyâ)* und gemeinsamkeit oder gleichheit des nutzens oder besitzes *(samânârthatâ)*. Besser wol als Burnoufs bezeichnung durch „les quatre richesses de l'accumulation" ist dessen erklärung derselben als „éléments de bienveillance" (vgl. Lotus, 405 f.) oder Foucaux's „les quatre sujets de réunion". Sie füren, wie es heißt, zu der einigung oder freundlichem einvernemen nicht sowol, wie es scheint, der als vielmer mit den wesen *(sattvasaṅgrahâya)* und, bezeichnend genug, aus der erlangten erleuchtung *(sambôdhiprâptasyaca*, Calc. ausg. *°prâptêçca)* zu voller einsicht oder vollem einblicke in das gesetz *(dharmasampratyavêxaṇatâyâi)*.

Hiermit erkennt oder erwirkt der erweckte meister 95) die volle reife der wesen *(sattvaparipâka)* — nach dem Tibet.: „l'oeuvre de la maturité complète des êtres" — d. h. die ganze vorbereitung und bereitschaft zum empfang der lere und erlösung, um nicht eigenem glücke nun nachstrebend und nachsinnend *(anâtmasukhâdhyavasâṇâya)* zu unermüdetem oder unerschlaffendem wirken *(aparikhêdatâyâi)* für andere einzutreten. — So erfolgt 96) die aufname, das erfassen des guten gesetzes *(saddharmaparigraha)*, sein in die hand nemen, alle wesen (damit) vom elend zu befreien oder wie es wörtlich heißt „zur aufhebung des elends aller wesen" *(sarvasattvasaṅklêçaprahâṇâya)*.**)

*) Dafs Burnouf (Lotus, 550 f.) mit Foucaux's interpretation aus dem Tibet. nicht einverstanden, ist wol begreiflich. Dieselbe lautet: „La science des moyens ... qui montrant, au gré du désir, la voie éstimable *(îryâpatha)* des êtres, conduit à obtenir toutes les lois du Bouddha". — Auch nicht durch ansetzung von *yathâdhimukti* gegen die überlieferung, ist dieß ganz in ordnung; und allerdings gehört *yathâdhimukta* (nicht deshalb *yâthâ°*) adjectivisch zum compositum, und „selon leurs facultés" (des êtres) nach Burnouf, ließe sich sagen. Aber wie dieser gelerte nun im ganzen gewollt: „pour l'action de montrer aux êtres, selon leurs facultés, les postures décentes" scheint mir nicht nur one erklärung „trop vague", sondern auch mit derselben. Obgleich die methode des unterrichts vornemlich im mündlichen vortrag bestehe, müsse doch anderes hinzukommen „une apparence convenable, une posture décente". Das hieße den begriff des *îryâpatha* (nicht *îryâ°*, vgl. erkl. No. 22) doch ser schrauben und einschränken.

**) Dieß, meines erachtens, die einfache erklärung der letzten drei pforten. Nach dem ganzen zusammenhang mufs das ziel auch der freundlichen verkersregeln (94) noch durchaus den Buddha betreffen, also nicht mit Burnouf (a. a. o.): „Cela conduit à la faveur des créatures, et à pénétrer complétement la loi de celui qui a obtenu la science absolue" *(sambôdhiprâptasya)* sondern eher mit Foucaux: „qui rassemblant tous les êtres, conduit, par l'acquisition de l'Intelligence (Bôdhi) à comprendre la Loi". Letzteres unterstützt die Calc. lesart;

Vierfacher vorrat soll sich hierbei als wirksam erweisen. Nämlich 97) der verdienste oder frommer verdienste vorrat *(puṇyasambhâra)* zu aller wesen unterhalt, lebensunterhalt *(sarvasattvôpajîvyatâyâi)*; 98) kenntnisse vorrat *(jñâna°)* zur erfüllung oder vollen gewär der zehn kräfte *(daçabalapratipûrtyâi)*; 99) vorrat an gemütsruhe *(çamatha°)*, eines Tathâgata sammlung zu erlangen *(tathâgatasamâdhipratilambhâya)*; 100) vorrat an einsicht oder scharfsicht *(vidarçana°)*, um der weisheit auge zu erlangen *(prajñâcaxuḥpratilambhâya)*. Auf die ziele ist besonders zu achten.

Unterhalt oder lebensunterhalt ist das alles worauf bestehen und erhaltung beruht: die verdienste des erlösers kommen aller welt zu statten. Aus seiner kenntnis fülle ergibt sich die erfüllung der zehn kräfte. Diese erscheinen wie als bekannt vorausgesetzt. Und in der tat wissen alle Buddhisten darum, was dem Buddha unter andern den titel eines allwissenden *(sarvajña)*, zehnkräftigen *(daçabala)* gibt (vgl. Lotus p. 781; Köppen I, 437 f.). Hier möge es hinreichend sein, besonders aus den angaben Burnoufs (a. a. o. Append. No. XI) und seiner eingehenden untersuchung, gestützt auf die commentare zum Jina alaṅkâra und Vocab. pentagl., und nach dem vorgange Foucaux's (Rgya etc. 46) die bloße bezeichnung der zehn Buddhakräfte mitzuteilen. Es sind diese zehn kräfte: 1. die kraft der kenntnis des anständigen und nicht anständigen *(sthânâsthânajñânabalam)*, d. h. des sittlich statthaften oder unstatthaften, „rechten und unrechten", gleichsam der „stätten" *(τόποι)* der sittlichkeit (Foucaux: „la force de la science du stable et de l'instable"); 2. kraft etc. der reife der handlungen *(karmavipâka°)*, d. h. irer frucht oder folgen (Fouc.: „de la maturité complète des oeuvres"); 3. kraft etc. der verschiedenen elemente *(nânâdhâtu°)*, d. h. der mannigfaltigen grundwesenheiten in der weiten bedeutung des wortes (Fouc., als No. 4 wie bei Hardy, „des diverses régions"); 4. kraft etc. jeglichen vertrauens *(viçvaçraddhâ°)* d. h. dessen, worauf sich aller einzelnen neigung und zutrauen richtet (Jin. al. *sattânaṁ nânâdhimuttikatântaṇaṁ)*, nach Burnouf „la connaissance des diverses inclinations des êtres" (Fouc. als No. 3 „des divers respects"?); 5. kraft etc. höheren und niederen sinnlichen vermögens *(indriyaparâpara°)* d. h. dessen was einer auffassung weiter oder ferner, leichter oder schwerer, früher oder später, ist (Jin. al., No. 7, *parasattânaṁ parapuggalânaṁ indriyaparôvariyattamêttatânâṇaṁ)*, nach Burnouf „de la supériorité ou de l'infériorité des organes des autres créatures" (Fouc. „des organes bons ou mauvais"); 6. kraft etc. aller andachts-, befreiungs- und betrachtungserfolge *(sarvadhyânavimôxasamâdhisamâpatti°)* d. h. der wirkungen aller beschaulichen tätigkeit („les Tibétains, meint Burnouf, font bon marché de tous ces termes, en traduisant plus brievement ainsi (wie Fouc.) de la science qui entre dans l'indifférence mystique"); 7. kraft etc. der reinigung und befreiung vom elend *(klêçavyavadânamukti°)* — Burnouf hat hier die unter No. 7 gesetzte kraft, als in besonderer beziehung auf die lertätigkeit des Buddha

---

indessen ist auch die unserer hss. nicht wol anders aufzufassen. — Beim folgenden ziele ist es für den sinn ziemlich einerlei, ob wir „zum nacheifern nach nicht selbstischem glück" *(anâtmasukhâdyavasânâya)* oder „zum nichtnacheifern dem eigenen glück" *(âtmasukhânadhyavasânâya)* lesen, nur nicht beide verneinungen wie in der Calc. ausg.; auch nicht weiter wie nach dieser ausg. *(parikhêdatayâi)* sondern *apari°* was aber auch nicht wie nach dem Tibet. bei Foucaux: „à être sans chagrin" heißt, sondern „one erschlaffung" (vgl. P.Wb. IV, 514).

(Foucaux: „de la science purifiée et dégagée de toute corruption"?); 8. kraft etc. der früheren wonungen *(pûrvanivâsânusmṛti°)*, d. h. der früheren daseinsformen *(pubbênivâsânussatinâṇam* nach dem Jin. al. bei Foucaux „qui se rappelle les séjours antérieurs"); 9. kraft etc. des vergehens und erstehens *(cyutyutpatti°)*, d. h. von tod und geburt, senkung und hebung der existenz (bei Foucaux: „qui connait la migration — des âmes — et la naissance"); 10. kraft etc. der tilgung der gebrechen oder laster *(âsravaxaya°* pâli: *âsavakkhaya°)* d. h. allen an- und ausflusses menschlicher leidenschaft (bei Foucaux „qui connait le développement et le déclin"?). Burnouf bringt hierzu folgenden commentar: „lorsqu'après avoir obtenu et compris toutes les lois des Buddhas omniscients, on est parvenu à s'établir sur le terrain de la science des omniscients, qui est exempte de passion et de péché, ou possède la science de la destruction des souillures du vice". *) Eine übereinstimmung des siebenten mit diesem zehnten kann ich nicht anerkennen. Mit diesen zehn kenntniskräften nun wird der Buddha, der neubeleber des weltalls, zumal der „allwissende"; unbehelligt in seinem innern erscheint er ein Tathâgata, durch seinen tiefen klaren einblick in alles mit dem „auge der weisheit" ausgestattet.

Es folgt ein zwiefaches erscheinen oder eintreten *(avatâra)* und zwiefaches erlangen *(pratilambha)*. Das erste erscheinen ist 101) das der höheren verständnisarten *(pratisamvid°)*, deren bekanntlich vier gezält werden (vgl. erkl. No. 5; Köppen I, 409 f.; Burnouf, Lotus, Append. No. XVII, p. 838 ff.): verständnis erstens von sinn und bedeutung *(artha)* religiöser worte und wirkungen; zweitens von den satzungen *(dharma)* oder den ursachen oder gründen solcher (religiösen) worte und wirkungen; drittens von der erklärung oder auslegung *(nirukti)* dieser beiden vorher gehenden zur (natürlichen) aufhellung ires dunkels; viertens als einsicht *(pratibhâna)* in „die dreifache wissenschaft" *(trividya)* von der vergänglichkeit (der materie), dem schmerze (in allem dasein) und der selbst- oder wesenlosigkeit (individuellen lebens), die also allerdings mit „der ergründung der vier erhabenen warheiten" nahe verwandt ist, aber doch wol nicht, wie Köppen meint, zusammen fallend (vgl. No. 18—20 und Lotus, 372). Zweites erscheinen oder eintreten ist 102) das der zufluchtstätten *(pratiçaraṇa)* bekanntlich der drei: Buddha, Dharma, Saṅgha, und zwar so wie es hier aus dem ganzen als vorgesehen sich ergibt. Und als ziel des ersteren wird das erlangen des „gesetzauges" *(dharmacaxu:)*, des letzteren die helle lauterkeit des Buddhaauges *(buddhacaxu:pariçuddhyâi)* angesetzt (vgl. erkl. No. 7, *pañcacaxu:)*.

Und das zwiefache erlangen betrifft 103) das der gedächtnisformeln *(dhâraṇî°)*, als zum behalten der ganzen Buddhaverkündigung *(sarvabuddhabhâshitâdhâraṇatâyâi)* gereichend, und 104) das der höheren einsicht *(pratibhâna°)*, als zu aller wesen befriedigung ob der guten

---

*) Anstatt der lesart zu No. 5 — *indriyaparâpara°* möchte Burnouf *parâvarya* vermuten; eher vielleicht *parâvara°*, wenn überhaupt nicht besser an der überlieferung fest zu halten, wie (nach dem P.Wb. I, 285: *apara* der gegensatz von *para* mich bedünkt. — Zu No. 10 dagegen wird *âçrava°*, offenbar unrichtig für *âsrava* (vgl. das. 725 u. 745) gesetzt; die identität des ersteren als „flufs, strömung" mit *klêça* (No. 7) lässt dasselbe eben auch als unangemessen erscheinen. Letzteres dagegen heißt: leiden, feler, gebrechen; „schaum" — nach Colebr. Misc. Ess. I, 382 „bei den Jaina das was den im körper befindlichen geist auf die äußern objecte lenkt" (vgl. Childers, Dict. 59).

verkündigung *(sarvasattvasubhâshitasantôshaṇatâyâi)*. An sich und nach dem einfachen wortsinn ist in beiden wenig eigentlich magisches oder zauberhaftes; doch wissen wir (vgl. a. a. o.), wie allerdings auch mit der ersteren bezeichnung *(dhâraṇî)* magische gedächtnisformeln (Foucaux: „l'acquisition de formules magiques"), mit der andern *(pratibhâna,* vgl. oben unter No. 101) eine tiefere wissenschaft (nach Foucaux hier: „du courage"?) gemeint wird.

Also ausgestattet gelangt der einstige Buddha auf seinem wege an die pforte, welche heißt 105) der günstigen bestimmung geduldiges erwarten *(ânulômikadharmaxânti)*, und deren ausgang entsprechend zu günstigem oder geeignetem verhalten gegenüber allen Buddhagesetzen *(sarvabuddhadharmânulômanatâyâi)* bringt. — Weiter und näher kommt er zur lichten pforte 106) des geduldigen erwartens noch nicht erstandener bestimmungen *(anutpattikadharmaxânti)*, die in zum empfang einer enthüllung oder prophezeiung *(vyâkaraṇapratilambhâya)* fürt. — Und weiter und noch näher eröffnet sich im die lichte pforte 107) des gebiets oder landes der nicht-um- oder wiederker *(avâivartibhûmi)* zur (letzten) vollen gewär aller Buddhasatzungen *(sarvabuddharmapratipûrtyâi)*.

Nach meiner meinung sind diese drei vorletzten angaben einfach zu nemen und zu verstehen. — Der künftige erlöser, d. h. derjenige welcher mit dem festen vorsatze ein solcher zu werden von geburt zu geburt, dürfen wir sagen, zu immer höherer kenntnis, übung und vollkommenheit fort geschritten, — es ist dieß in allem fest zu halten, und so erklärt sich auch das vorhin gebrauchte „vorgesehen" — ein solcher also hat den bestimmungen, den in der ordnung gelegenen, im geeigneten, mit geduld entgegen zu sehen. So tuend ist sein verhalten ein entsprechendes. Diese bestimmungen sind aber keine andere, als endlich dem Buddha zu begegnen, dem er opfern, seine vererung darbringen kann, seine bestätigung von im zu erlangen. Hierin liegt näher die noch unerfüllte oder unerstandene bestimmung oder bedingung *(anutpattikadharma)*. — Burnouf, der für eine im durch diesen ausdruck schwierige stelle des Lotus (p. 85), hilfe und erklärung, wie er sagt, in unserer stelle des L. V. gefunden, hat letzere im ganzen, wie ich glaube, auch richtig interpretiert. Er sagt (das. p. 379): „La définition de ce livre (L. V.) signifie donc littéralement, „„la patience des conditions non encore nées conduit à obtenir une predication"" ; en d'autres termes, celui qui est inébranlable aux craintes comme aux espérances de l'avenir, obtient de s'entendre annoncer dans quelle situation il devra revenir un jour à l'existence. C'est pour l'avenir, ce qu'est pour le présent, la vertu si recommandée chez les Buddhistes, la patience". Gewifs, nur nicht die „patience", das geduldige ausharren im allgemeinen — davon ist längst rede gewesen — sondern bestimmter, das ausharren oder abwarten im hinblick auf die unerfüllten, noch nicht eingetroffenen bedingungen *(anutpattikadharmaxânti)*, und zwar der bedingungen, welche in der angegebenen begegnung und damit zu erlangenden vorhersagung bestehen. Darum sagte ich „im ganzen richtig", nicht im besonderen und eigentlichen sinne, und darum ist meines erachtens auch die übersetzung der betreffenden stelle im Lotus unklar geblieben.*) —

*) Die stelle lautet in der übersetzung: „les Bôdhisattvas, dis-je, ayant conçu la pensée de l'état de Bôdhi, ayant acquis une patience miraculeuse dans la loi, sont élevés à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli". — Man setze statt der hervorgehobenen worte solche im sinne „des erwartens der noch unerfüllten bedingung (einer Buddhabegegnung)", und alles wird aufgehellt sein.

Auch die prophezeiung ist nun eine ganz bestimmte, ist die: „du wirst dereinst Buddha werden". Und damit ist ein davonabgehen, eine ab- oder umker aufgehoben, das Bôdhisattvagebiet im engsten und eigentlichen sinne (vgl. erkl. No. 5) eröffnet, womit alle Buddhasatzungen oder bestimmungen ire erfüllung erhalten. So ist im zusammenhange wol alles aufgeklärt.

Und klar ist nun auch was zum schlusse folgt 108) die kenntnis des übertritts von einem in das andere gebiet *(bhûmêr bhûmisaṅkrântijñânam)*, sei es nun die volle erfarung und kenntnis aller bisher durchlaufenen stadien, der übertritte von einem standpunkt auf den andern höhern — wie wir sie früher auch kennen gelernt — oder der letzte allein, der vom boden oder standpunkte *(bhûmi)* der Bôdhisattva in den des designierten künftigen Buddha, welche zur weihe in die kenntnis des alleswissenden *(sarvajñâjñânâbhishêkatâyâi)* fürt. Dafs dieß die „königsweihe" ist, die einsetzung des Bôdhisattva auf den tronsessel im Tushitabereich, für die stelle, an welcher jetzt Mâitrêya residiert, brauche ich nach allem wol nicht mer zu sagen. — Haben wir auch nicht selbst uns in der zälung geirrt, was ich nicht glaube; oder ist nicht in der tradition eine pforte (in einigen hss. felt warheit *(satyam)* neben wirklichkeit *(bhûtam)* No. 24 f.) zu viel gesetzt, was ich ebenfalls bezweifle: so ist im einklang mit dem zu anfang bemerkten und nach der art dieser „pforten" mit dem letzten einblick auch der noch folgende eintritt gegeben. Es ist der eintritt, die lichte pforte in das gebiet der weihe *(abhishêkabhûmi)*, die stätte, wo sich der Bôdhisattva eben noch befindet, da er diesen abschiedsvortrag gehalten.*)

Sollte nun auch diesem letzten ein allen übrigen gleicher ausgang und das ganze vollendender abschlufs gegeben werden, was anderes konnte diesen bilden als das bevor stehende eine und letzte leben des Bôdhisattva mit seinen bekannten hauptphasen? Und so ist das was wir lesen. Der ausgang aus dem weihegebiet, da er ein gesalbter herrscher tront, ist seine hinabfart zur erde, seine geburt als mensch u. s. w. bis er nach dem leben und wirken als vollendeter Buddha die ewige seligkeit erschaut des „hohen vollkommenen Nirvâṇa *(mahâparinirvâṇa)*. Wir sind zu der stelle gelangt, welche ich früher auf der hälfte des weges (zu No. 51) angedeutet. — Mit selbstvertrauen, lust und freude tritt ein selbstisches wesen auf die ban des religiösen wandels und fortschritts. Durch zurückdrängen des eigenen selbst, durch wolwollen und erkenntlichkeit zur kenntnis, gelangt es von kenntnis zu immer höherer, sicherer erkenntnis, zu tieferer forschung und wissenschaft, zur innern ruhe und versönung mit seiner bestimmung, zur höhenstufe eines Arhant, dem die aufhebung des seins und des schmerzes gesichert ist. Das ist Nirvâṇa, wol nur zu unterscheiden,

*) Auch Foucaux bemerkt zu diesem letzten passus und was weiter dazu gehört, dafs er sich nur auf den Buddha (d. i. wol den Bôdhisattva) selbst beziehen könne, und damit anzuzeigen scheine, dafs auch alles was vorauf geht sich auf in beziehet, „toutes les qualités dont il est question étant considérées comme les portes mystiques qui mènent à la possession et à la promulgation de la Loi". Um so auffälliger wie er die vorauf gehenden sätze nach dem Tibetanischen übersetzt hat. Nach dem was, wie oben angefürt, mit „courage" wieder gegeben: „La patience conforme à la Loi". (105). La soumission à la Loi non encore produite . . (106 vgl. hierzu Burnouf a. a. o. Lotus, 379 f.). La terre d'où l'on ne revient plus (en ce monde)". . (107). La connaissance de ce qui surgit de la terre sur la terre". . (108). — Mir sind diese bestimmungen überhaupt so unverständlich als unbegreiflich.

wenn auch nicht wesentlich von dem, in welches nach vollendetem höchstem und herrlichstem lebenslaufe der Buddha eingeht. Auf die frage, was ist denn Parinirvâṇa? antwortet, wie hier Foucaux zur stelle (Rgya, 47 n. 5) mitteilt, das Abhinishkramaṇa-Sûtra der tibet. übersetzung wie folgt: „Es ist, wenn aller und jeglicher schmerz gestillt, diese seine vollständige stillung, seine abkülung, sein verschwinden. Dieß, Bhixu, ist der aufenthalt der ruhe; es ist das aufgeben der daseinsattribute *(skandha)*, das schweigen alles verlangens, die aufhebung und der einhalt aller leidenschaft; dieß ist Nirvâṇa" — das Nirvâṇa, sei hinzu gefügt, welches früher (erkl. No. 30) unter einem zweiten gesichtspunkt begriffen ward. Hier ist ein anderes und mer gemeint, wenn anders ein mer ist, was der Buddha, der jenes längst erreicht hat, noch als höchstes und letztes erreichen kann: es ist der tod (vgl. Childers, Dict. 268) und ist damit das vollkommene „verwehen" und „verlöschen" des daseins.

55. „Lasst faren — so sprach er — jeglichen (sinnes-) rausch"! *(pramâdam akhilaṁ visarjayata)*. (S. 30.)

Hiermit beginnt das lergedicht oder die strophen zum abschiede aus der Tushita haus und wonstatt, deren eingang also wieder die selbständigkeit des stückes bekundet.

Was in der prosa noch vorauf geht, die erleuchtung und verherrlichung, welche nach anhörung der lichten pforten des gesetzes einer dreifach bestimmten anzal von Dêvaputra-mengen zu teil ward, erhält im ganzen aus der religiösen anschauungsweise, im einzelnen aus dem früheren seine genügende erklärung. Unter aufgehen des geistes oder gedankens zur höchsten vollkommenen erleuchtung *(samyaksambôdhi)* verstehe ich den reifen entschluſs und die absicht, welche dem nachsinnen und eifrigen nachtrachten der vollendeten meisterschaft voran gehen (vgl. No. 83). Erwartung oder geduldiges abwarten entgegen den (noch) unerstandenen bedingungen *(anutpattikâ dharmâḥ)*, womit andere begnadigt werden, sind meines erachtens, wie gesagt (zu No. 106), die bedingungen der günstigen gelegenheit der begegnung und der bestätigung des ersenten ziels und strebens.*) Und das dritte, die lichte, ungetrübte klarheit des „gesetzauges" *(dharmacaxuḥ)* ist was durch den besitz der höheren verständnisarten (vgl. No. 99), besonders durch die einsicht in die satzungen der „dreifachen wissenschaft" *(trividya)* erlangt wird und als vornemliches eigentum des Arhant, besonders des Buddha gilt. — Die zalen 84, 32, 36 sind bekanntlich beliebte größen.

In betreff des versmaßes kann ich auf früheres (erkl. No. 25) verweisen. Es ist nämlich das selbe Âryametrum, welches wir im zweiten abschnitt haben; und die übertragung ist wie dort in gleicher weise verfaren.

Die erste aufforderung aber, welche der scheidende Bôdhisattva hier an die versammlung richtet, ist wie im letzten gliede der anfangsstrophe und an der spitze dieser erklärung angegeben. Nach dem P.Wb. (IV, 1051) bedeutet das betreffende sanskritwort *(pramâda)* soviel wie „rausch, trunkenheit"; dann „farlässigkeit, unaufmerksamkeit, unachtsamkeit" u. dergl.; bei

*) Gewifs ist dem fraglichen wort *(anutpattika)*, wie Burnouf (a. a. o., p. 380) hervor hebt, die adjectivische bedeutung zu waren, doch diese nicht in beziehung zu *anutpâda*, als substantiv (vgl. No. 53), natürlich nicht der form (das wäre *anutpâdaka* vgl. P.Wb. I, 899 ff.), aber auch nicht dem sinne nach (wie ich auch anfangs annam) zu setzen.

den Jaina: „das unvermögen in der einschränkung der sinne *(pañca-samitiguptishvanutsaha)*; im Yôga: „den mangel an sammlung und würde *(samâdhisâdhanânâmabhâvanam,* vgl. das. V, 1627); alsò eine unbesonnenheit und unbedachtsamkeit, wie sie wol einem menschen eigen, der sich seiner sinnenlust ganz hingegeben und von irem strome trunken und willenlos fortgerissen wird. Hiervor, als vor dem allgemeinsten hindernis von tugend und vollkommenheit werden die Tushitagötter, eben diese vor allen gewarnt.

Aus welchem grunde dieß in der tibetanischen übersetzung nach Foucaux (der diese strophen ebenfalls bringt) immodestie („évitez bien toute immodestie") heißt, vermag ich nicht wol einzusehen.

56. „Darauf williglich eingeh'nd, erlangt ir sicheres unendliches glück" *(tatra pratipadya prâpsyatha niyataṁ sukham anantam).* (S. 30.)

Es ist nicht in abrede zu stellen, dafs hier im allgemeinen wol das Buddhagesetz überhaupt gemeint ist. Gleichwol wird hier auf ein bestimmtes besonderes gesetz hingewiesen, auf ein princip, das als solches sogleich in diesen ersten strophen in seiner durchgreifenden, auch jenes im ganzen beherrschenden macht hervor tritt.

Lust (str. 2), solche nämlich, welche nach gebür und ordnung lust heißt *(rativyûha)*, d. h. „himmlische oder göttliche lust, woran der innere sinn, geist und herz teil hat, selige oder wonnigliche" *(çrîman)* — sie entspringt, meint der Bôdhisattva, stets edler frommer tat *(çubhakarmahêtô:)*. Ueberein stimmend hiermit ist die innere lust und freudigkeit, womit die reihe der lichten pforten des gesetzes anhub. Denn selbstvertrauen mufs ebenfalls schon eine folge geübter kraft erscheinen, auch gemäß dem gesetze von ursache und wirkung, welches überall in der sittlichen weltordnung des Buddhatums waltet.

Tatbedacht *(kṛtajña)* zu sein, ist darum die aufforderung (str. 3). Tat, edle fromme tat hebt das bewusstsein, steigert die kraft und die sammlung der verdienste, one welche nach dem „leidigen" dasein der gegenwart die „gefar" droht, die der wiedergeburt in einem niedern lebensgang, an einer stätte, wo „heulen und zäneklappern", nach buddhistischem ausdruck „unheil, unglück und qual" herrscht, in den düstern reichen der hölle, welche so hier wie öfters bezeichnet werden.

Und dieß (str. 4), das gesetz der sittlichen tat *(karman)* ist das gesetz, dessen einhalten und befolgen zu unausbleiblichem ewigem glück fürt.

Nur so viel vorläufig über dieses princip, so weit als es, wie gesagt, im allgemeinen aus diesen ersten strophen des lergedichts erhellt. Denn ich möchte nicht vorgreifend einem begriffe näher treten, der seine rechte stelle erst aus dem gegensatze, aus weiteren merkmalen und bestimmungen seinen vollen inhalt erhält.

57. Wer redlich wandelt den betrifft kein leid *(sucaritacaraṇâ na tapyantê)* (S. 31.)

oder um noch wörtlicher und treuer zu übersetzen: „die redlich wandelnden betrifft kein leid (sie leiden nicht)". — Das gegenteil aber von einem guten, rechten oder redlichen wandel *(sucarita)*, ist jener zustand von „berauschtheit", ein verfaren oder dahinfaren, darin nicht die quelle einer

reinen, edlen freude, die sittliche tat herrscht, sondern begierde und sinnenlust *(kâma)*, wie es in diesen strophen geschildert worden.

Lust und liebe zum dasein, lert das buddhistische gesetz, erzeugt dasein. Dasein aber, leret es ferner, ist elend *(klêça)*. Also ist jener trieb, der trieb nach sinnlicher lust und liebe, der begierde und des verlangens, kâma genannt, das princip des bösen und des elends, und Kâma wird gleichbedeutend mit Mâra, dem bösen feind und todesgott, der die sinnliche lust und begierde als seine letzte, schärfste und gefärlichste waffe fürt (vgl. Köppen I, 294). — Jegliches leben oder dasein ist also eine folge früheren lebens oder daseins, des in diesem noch mächtigen sündigen triebes und verlangens — und, beiläufig bemerkt, wer dieß erbsünde nennt, hat die gänzliche verschiedenheit solcher buddhistischen von einer christlich so genannten erbsünde wol zu beachten — und so weit die macht dieses triebes reicht, welcher leben erzeugt und wieder leben erzeugt, so weit reicht auch die macht des todes, welche tödtet um wieder tödten zu können. Nichtig und vergänglich aber wie die wirkung erscheint auch noch viel mer die ursache, täuschung und blendwerk der Mâyâ, aus dem philosophischen hier ins sittliche übertragen (str. 5). Und der wan hält an, bis der sündige trieb, das verlangen nach dasein durchaus verloschen *(nirvâṇa)*. Erst dann, wenn ein neues dasein, eine wiedergeburt nicht mer statt haben kann, ist auch die macht des todes gebrochen. Denn das kann buddhistisch nicht mer macht des todes heißen, wenn ein letztes dasein in die seligkeit des nichtseins hinüber schlummert, die letzten schwachen fäden abreißen, one dafs die macht des versuchers *(kâma)* einen im verwandten sündigen trieb im herzen entzündet.

Dieß ist natürlich der fall, wenn die gegenstände der sinnlichkeit iren reiz verlieren, nicht mer lust und begierde erregen, mit andern worten, wenn der sinnlichkeit die spannung, kraft oder energie *(guṇa)* felt. — Sinneskräfte oder wirkungen *(kâmaguṇa)* sind die bekannten fünf (vgl. erkl. No. 54, 50), den fünf elementen und sinneswerkzeugen entsprechenden form und farbe *(rûpa* — auge und licht), schall *(çabda* — or und äther), geruch *(gandha* — nase und erde), geschmack *(rasa* — zunge und wasser), gefül *(sparça* — haut und luft) als qualitäten oder constituierende elemente des sinnlichen vergnügens (vgl. P.Wb. II, 756; Childers. nach dem Dhammapadam, Dict. 177; Burnouf, Lotus 371). Sie sind es, welche dem sündigen triebe dienen, gewär leisten, in nären und unterhalten (str. 6), deren befriedigung das verlangen nur noch mer steigert, „wie salzwasser für den durst getrunken", indess ware befriedigung und letzung nur der „weise" *(prajña)* begert und erfärt, der „edle" oder Ârya, der über dem getriebe der welt und irem staube oder irer leidenschaft erhabene *(lôkôttara viraja)*. — So glaube ich die stelle hier auffassen zu müssen und iren gegensatz, der bei Foucaux („tous ceux qui sont sans passion, et possèdent la sagesse qui a dépassé le monde, ceux-là sont satisfaits") verdunkelt erscheint. *)

Hiermit ist also auch das gebiet dieser lust näher bestimmt. Es reicht so weit als tierisches, menschliches, göttliches leben reicht — die pflanze

*) Im original ist eine zweifel erregende contraction: *tê tṛptayêsha* (Calc. lesart: °*yâisha*) *prajñâ âryâ lôkôttarâ virajâḥ*. Nach der glosse des Calc. herausg. (*tṛptayê êshâ ity°*) könnte da wie „nach befriedigung, sättigung begerend" übersetzt werden müssen. Doch halte ich nicht dafür; vielmer meine ich: *tê tṛpta* (für *tṛptâḥ*, wie oft), „die sind befriedigt, geletzt", welche als solche oder eben — *yê êsha* (für *êshê*, wie auch öfters) — weise etc. sind".

und ir leben steht außerhalb des kreises der wiedergeburt — so weit eben als die welt oder das element reicht, das nach ir genannt wird. Längst wissen wir, daſs auch der Tushitahimmel mit seinen bewonern dahin gehört, und die sinnlichen und sündigen freuden, deren hier gedacht wird (str. 7), „tanz und spiel und mit Apsarsen das vergnügen" *(apsarôbhi: saṁvâsa:)*, die vergleiche zur schilderung der gewalt und nichtigkeit des verlangens, sind aller welt und sittenlere geläufig. Es braucht auch nicht gesagt zu werden, wie es dieß ist, worin sinnliches gelüste am tiefsten wurzel geschlagen, nicht wiederholt zu werden, was in dem bekannten „ausspruch" des Buddha liegt, der im nachsagt: „Wenn es noch eine zweite leidenschaft von gleicher gewalt gäbe, so würde niemand zur befreiung gelangen". — In der geschlechtslust ist das selbstische gefül der lust am stärksten, am meisten gesteigert die lust des eigenen lebens und der lebens- und selbsterhaltung. Es wird die sünde fortgepflanzt, daraus das leben entsprungen; die liebe zum leben fesselt das leben, das übel oder den ocean des elends mit seinen „giftigen strömungen"; und das verlangen, der sündige trieb streut die saat, daraus stets erneut das böse entsprießt. So die ideen, wie sie hier, wie sie schon bei den Brahmanen gebildet, und verwandt und änlich bei andern völkern des altertums und späterer zeit zu finden sind, wie sie in der buddhistischen ethik sich eigentümlich gestaltet haben.

Wer nach dieser frommes wirken, sein eigen heil im auge behält, der hat nicht anteil an jenen sinnlichen vergnügen und freuden (str. 8); sein streben ist einzig auf gute, rechte tat *(sukṛta)* gerichtet, zu der allein er andern sich gesellen, der vereint er nachgehen mag. — Nicht also, daſs er überhaupt keine freundschaft hegt, alle gesellschaft meidet (wie bei Foucaux: „il n'a ni amis, ni parents, ni société") — das sagt unser text meines erachtens nicht — sondern im gegenteil, er erfüllt die pflichten edler freundschaft und warer nächstenliebe (str. 9) und hat daran sein gefallen. *) — Er wandelt, wie geheißen wird, „den wandel nach dem gesetz" *(dharmacaraṇam)*; denn: „den redlich wandelnden betrifft kein leid". — Wandel nach dem gesetz aber ist wandel, nicht nach sinnlicher lust *(kâma)* sondern zu „sittlicher tat" *(karman)* in jener dreifachen beziehung vor allem wie sie im fünf- und zehngebote (vgl. erkl. No. 54, 5—7) vorgeschrieben.

58. „Nicht wol jeder, der tat, auch empfängt, noch one tat auch wird die vollendung" *(na ca kaçcit kṛtva dadatê, na câpyakṛtvâ bhavati siddhi:)*. (S. 31.)

Der sündige trieb des verlangens, begierde, lust *(kâma)*, die liebe zum leben, welche leben erzeugt, an leben und leid, dasein und elend fesselt —

*) Wie bei Foucaux nach dem Tibetanischen die letzte hälfte der 7. und diese vorletzte strophe übersetzt sind, kann ich aus dem sanskritoriginal nicht herauslesen. Es heißt: „Et, par exemple, les réunions sur des tapis (?) n'est-ce pas aller l'un vers l'autre, comme pour l'accomplissement du désir? *(anyônyagamanayuktô yathâiva sâmâyikâmaṁca)*. „Celui qui a pratiqué les oeuvres de la vertu et continue de marcher d'après elle (?) n'est pas un compagnon de ces assemblées, il n'a ni amis etc. *(na ca svakṛtê* [al. *saṁskṛtê*] *sahâyâ, na mitrajñâtijanô na* [al. *ca*] *parivârâ:, anyatra karma sukṛtât anubadhnâti* [*anubandhati*] *pṛshṭatô yâti)*. Mir scheint aus innern gründen „die eigene tat, das wirken zu eignem heil" *(svakṛta* — lies: *sûkṛta)* besser, obwol so auch die Calc. ausg.; doch dürfte metrisch: *anubandhati* (wie im pâli) vorzuziehen sein.

das ist alles selbstischer natur, wurzelt im gefül und in der sinnlichkeit. Tat *(karman)* aber ist die energie der willenskraft, die aus dem eigenen selbst hinaus tritt, ein princip der sittlichkeit. Und wie jenes, so erhellt auch weiter die bedeutung dieses princips aus dem stropheninhalt.

Es ist aber zuvörderst jene heilige dreieinheit und diesen entsprechende heilige verpflichtung, deren gedächtnis den pfad des buddhistisch frommen lebens und sittlichen tuns eröffnet (vgl. No. 54, 8—13). Gedächtnis des Buddha, des gesetzes, der gemeinschaft wird auch hier gefordert (str. 10) und entsprechend eingedenk zu sein der lere *(çruta,* wörtlich „des gehörten"), der sitte *(çîla)*, des almosen gebens *(dâna)*, was mit andern worten heißt, der pflichten des gehorsams, der keuschheit und der armut. Hinzu kommt, wie änlich in den lichten pforten (vgl. das. 14 u. 15) geduld *(xânti)*, was hier wol eher nachsicht bedeutet, und milde oder sanftmut *(sâurabhya)*, als wol angemessene mitgaben auf den weg, insofern die eine dahin fürt, niemanden zu verletzen, die andere sonstige regeln frommer werktätigkeit voraus setzt.

Nun sind die genannten drei (str. 11): schmerz *(du:kham)*, vergängliches, unbeständiges *(anityam)*, selbstloses wesen *(anâtma)* die ewigen grundwarheiten, deren hinblick in den lichten pforten (18—20) dem hinblick auf beruhigtes wesen unter geordnet erscheint, um versönlichkeit zu entflammen. Sie sind es, welche bekanntlich „die dreifache wissenschaft" *(trividya)* ausmachen, deren besitz zur einsicht *(pratibhâna)* verhilft (das. 106), die vierte und letzte jener „höheren verständnisarten" *(pratisamvid)*, womit der Arhant und besonders der Buddha das „auge des gesetzes" *(dharmacaxu:)* empfängt (das. 101). Gegenüber andern unklaren bedeutungen citiert Burnouf (Lotus, 372) die erklärung Cloughs (Singh. Dict. II, 251), welche die punkte der dreifachen wissenschaft oder die warheiten „der übernatürlichen wissenschaft" als „vergänglichkeit der materie, vorhandensein des schmerzes in allem ding (dasein) und nichtigkeit des geistes oder lebensprincips, des empfindungsvermögens" bezeichnet. Diese wissenschaft, wird hinzu gefügt, bildet eine hauptlere und richtung im Buddhatum, und wie sie der Buddha selbst in höchster vollkommenheit besaß, so ist ire erreichung allen seinen jüngern („geistlichen und asketen") gegenstand fortwärenden studiums und tiefer betrachtung geblieben. — Hinzu bemerkt sei nur in betreff des letzteren, was ich kurzweg als „selbstlos" oder selbstloses wesen bezeichnet, um nicht unwesen zu sagen — wie dieses einen gegenstand mannigfacher erörterung und speculation betrifft, um gegenüber allem selbstbewusstsein die wirklichkeit des eigenen ichs, des persönlichen oder individuellen lebens und bestehens zu leugnen. — Dieß also, was die erste halbstrophe „ursprüngliche gesetze" *(yônisô dharmân)* nennt.

Was heißt nun aber weiter: „Geknüpft oder gebunden (ergeben) an ursachen und nebenursachen *(hêtupratyayayayuktâ)* drehen sich irer selbst nicht mächtig *(asvâmikâ)* die betörten, oder die betörten verstandes, urteils sind *(jaṭabuddhyâ)*"? — Betörten verstandes sind die unwissenden, und unwissenheit *(avidyâ)* ist buddhistisch nicht mangel an wissen oder wissenschaft überhaupt, sondern an geböriger und rechter wissenschaft, ist (positiv) diejenige „torheit" oder geistestrübung, welche schein für sein, unwirkliches und unwares für warheit und wirklichkeit hält (vgl. Schmidt, Mém. etc. IV, 215; Burnouf, Intr. 637; Köppen I, 613). Solche „unwissenheit" täuschender vorspiegelung und falscher verblendung ist ursache aller einbildung *(saṁskâra)*, diese eines bewusstseins oder begreifens

(vijñâna), wie dieses von name und form *(nâmarûpa*, vgl. erkl. No. 54, 45), diese der sinne oder sinne stützen u. s. f. durch die reihe der zwölffachen ursachenverkettung *(nidâna)* bis hinab zum dasein. Aus dem dasein *(bhava)* folgert der weise mit seiner dreifachen zeitenkenntnis, um sich, vor- und rückwärts schauend (vgl. das. 32), geburt, altern und tod, den kreislauf *(saṁsâra)*, von da fortgesetzt wieder und in umgekerter reihe die anhänglichkeit ans dasein, sinnliches begeren, empfinden u. s. w. bis zum letzten grunde, der unwissenheit entspringen. Es ist „das hinzutretende entstehen" *(pratîtyasamutpâda*, vgl. Lotus 842), die accessorisch oder „hinzu kommend" *(pratyaya)* mitwirkende ursachenreihe (vgl. Colebrooke, Misc. Ess. I, 395; Wassilj. 226 f.), indess hauptursache *(hêtu)* bleibt das dasein, seine nichtigkeit und vergänglichkeit, und der schmerz oder das mit dem dasein gesetzte leiden. Sie sind hauptursachen auch insofern, als sie den pfad zur befreiung erwirken. Anstatt sich auf diesen zu begeben, bleibt der betörte in den ursachen und nebenursachen gefangen, befangen und bestrickt von täuschung und sinnlichkeit, unfähig seiner selbst herr und meister zu werden durch zweckrichtung, durch freie, selbsterwälte und selbsterlösende tat.

Dieß meines erachtens die zutreffende erklärung dieser strophe.*) — Auf die metaphysischen einzelheiten glaubte ich in diesem zusammenhange nicht eingehn zu dürfen. Letzterer aber, der weitere zusammenhang, ist nun leicht ersichtlich. „Auch was an mir — sagt der Bôdhisattva — an höherer macht *(ṛddhi)*, an glanz und kenntnistüchtigkeit ir seht, das ist alles folge edlen, frommen wirkens *(çubhakarmahêtô:)*, dafs ich der sittlichkeit gefolgt *(çîlêna)*, der lere *(çrutêna)* und nicht im rausche der sinnlichkeit *(apramâdêna)* haften geblieben" (str. 12). — Darum „folget meinem beispiel" in der wal des pfades und seiner pflichten, auch in der mildtätigkeit und entsagungswilligkeit (str. 13), wörtlich „im geben *(dâna°)*, selbstbezwingen und zurückhalten *(°yamasaṁyamêna)*, als in dem (positiven) woltun und dem (negativen) nicht sich überheben, nicht verletzen anderer mit wort oder tat (vgl. P.Wb. VI, 76), „um der wesen willen", d. h. aus mitleid, „um liebe willen und freundschaft". Denn — heißt es weiter — „auch nicht mit rede, stimme und sprachlaut vermögt ir das gesetz, das heilsame, zu erfüllen (str. 14; vgl. erkl. No. 56), sondern, sagen wir kurz, durch eifriges, erliches (wort und gelübde entsprechendes) handeln.

Tat, werk, handlung *(karman)* ist die erfüllung eines heilsamen gesetzes *(kuçaladharma)*, das religiöse fromme beginnen, womit ein lebendes wesen sich aus dem sinnlichkeitsrausche zur sittlichkeit, zu einem höheren „gange" und endlich zur erlösung aus dem elende des daseins empor arbeitet. Insofern ist tat im offenbaren gegensatz zur lust, d. h. die sittliche tat zur sinnlichen lust. Doch ist dieses ebenso klar nur ein engerer begriff, darin tat mit eines Ârya, mit „edler frommer tat" zusammen fällt, und wie diese auch verdienst bedeutet, als erfolg oder frucht solcher tat.

---

*) Nach dem Tibet. übersetzt Foucaux: „Toutes ces substances (?) sans conscience de la douleur qui ne dure pas, changeant par la possession de la cause et de l'effet ne s'appartenant pas à elles-mêmes, et devenues insensibles, examinezles depuis l'origine". — Das mochte der übersetzer selbst nicht verstehen, denn er teilt uns in einer note das sanskrit mit, wie oben angegeben, das der hss., welches von dem ebenfalls unverständlichen des Calc. herausg. glücklich abweicht. Hier steht: *hêtupratyaprayuktam* statt *°pratyayayuktâ; yê 'niçô iman dharmam* statt *yônisô imân dharmân* (Par: *ima dharmâ); anâtma* statt *anâtmâ* (die contr. form); also auch metrisch ganz falsch.

Weiter aber ist tat *(karman)* jede handlung überhaupt, auch diejenigen mitbegriffen, welche aus sinnlichem antriebe erfolgen. Dieß zeigt die unterscheidung durch beigefügte merkmale, wie denn die „taten" des innern sinns, der rede, des körpers, gute oder heilsame *(kuçala°)* heißen, wenn sie den entsprechenden vorschriften des zehngebots gemäß, schlechte oder heillose *(akuçala°)* genannt werden, wenn sie diesen entgegen sind. Auch noch drittens als unentschiedene (oder besser vielleicht „unentscheidende") unbestimmte *(avyakta°)* taten werden solche bezeichnet, die weder verdienst noch schuld in sich tragen und daher one weiteren einfluſs bleiben (vgl. Childers, Dict. 178).*) Denn jede tat sonst, als aus dem willen *(cêtanâ)* entspringend, hat ire kraft oder wirksamkeit *(karmabalam)*, vermöge welcher sie früher oder später aber bestimmt zur reife *(vipâka)* gelangt. Und also bedeutet tat überhaupt nicht nur zumal tun oder handlung (actio) und getanes oder werk (actum) sondern auch die folge von beiden, von wol *(su°)* oder übel gewirktem *(dushkṛta)*, verdienst und schuld, die beide zum austrag kommen.

Hiernach verbindet sich mit dem begriff des karman im weitesten sinne des wortes das was wir schicksal heißen. Alles, alles einzelne im leben und das leben jedes einzelnen im ganzen, sein ganzes dasein und dessen art, stufe und stellung, geburt und wiedergeburt ist alles von seinem tun allein abhängig. Da ist freilich nichts sonst, was bestimmt, verhängt oder vorsieht, sondern alles was einer ist und hat und wird, ist durchaus sein eigener erwerb, reife aus früherem leben und wirken, ernte eigener saten und taten frucht: nur daſs es so und nicht anders ist, bestimmt das gesetz, ist unwandelbares gesetz. In der tat gilt nirgend mer als im Buddhatum der satz — wie man nach Köppen in seiner trefflichen darstellung dieses gegenstandes (I, 294 ff.), sagen kann — „jeder ist seines glückes schmied". Darum auch (str. 15): „gar nicht auf andre den hinblick *(mâ khalu parâvakâçañ)* auf euch selbst habt acht in ständiger anstrengung oder strebsamkeit *(svayañ yatadhvañ sadâ prayatnêna)*"!**) Doch, wie nun weiter? Und wie gestaltet sich nun der gegensatz von sinnlicher lust und sittlicher tat? Denn dieß ist hier kurz zu erörtern.

Wol ist und bleibt dieser gegensatz vorhanden. Ist, wie gesagt, die sinnliche lust, die lust am dasein, ursache des daseins, so ist die sittliche tat ursache der aufhebung des daseins. Und diese richtung wird ir gewiſs mit dem eintritt in die pfade. Mit diesem eintritt nämlich, mit der erfüllung der frommen pflichten wird die kraft des handelns, welches zuvor möglicher weise von der sinnlichkeit gänzlich beherrscht und hinab gezogen ward, der art wirksam, daſs die lebensrichtung eine aufsteigende, eine der vollendung entgegen gehende wird. Nicht zwar, daſs diese also bald erreicht, daſs die sinnlichkeit und ire macht mit einem auf hört. Im gegenteil, jene aufsteigende richtung ist als product beider factoren, gleichsam als resultierende beider kräfte anzusehen. Nicht nur wirken von früher her, aus früherem dasein schuld und verdienst, so daſs der Buddhist alles leiden ebenso ser als gewinn und ausgleichung wie gute tat betrachtet,

*) Daselbst nach dem Saṅgîti-Sûtra auch folgender vierfacher unterschied: „Schlechte („schwarze", *kaṇham*) tat mit schlechtem erfolg, gute („weiße", *sukkam*) tat mit gutem erfolg, schlechte und gute (gemischte) tat mit dem gleichen erfolg, nicht schlechte noch gute tat mit gleichem erfolg".

**) Fast das gegenteil bringt Foucaux heraus, wenn er übersetzt: „N'empêchez pas les occasions d'entretien des autres. Que des efforts continuels soient faits par vous".

sondern es bleibt auch fortan noch die sinnliche lust mer oder weniger kräftig und einwirkend. Denn wäre diese nicht, das dasein nicht und sein schmerz und seine sünde, so wäre auch die sittliche kraft hinfällig, in sich aufgehoben, da sie nichts mer zu überwinden hat. Von diesem gesichtspunkte ist auch letztere, die sittliche kraft oder tat demselben boden entsprossen — die dritte warheit bekanntlich: dasein und schmerz als ursache des pfades. „Beide factoren — sagt daher Köppen (a. a. o.) ganz richtig — das kleben an der existenz und die moralische action, sind nicht grundverschieden, sondern fallen in irem ursprunge zusammen: beide wurzeln nämlich in der erbsünde und sind so lange die unzertrennlichen begleiter des individuums, bis diese in im völlig ausgetilgt ist". So lange sind sie dieß, bis jene höhenstufe der Arhant errungen, da sinnliches gelüste allen reiz verloren, der sinnliche trieb verloschen ist (vgl. erkl. No. 57) und die lust am dasein und demnach das dasein selbst. Damit hat aber auch der sittliche trieb sein ziel erreicht, die moralische kraft findet keinen widerstand mer, alle schuld und alles verdienst sind ausgeglichen, durch die tat ist „der taten frucht" getilgt, sie ist zur reife gelangt, mit anderm worte zur vollendung. *) Und nun erst verstehen wir unsern satz (str. 15, 2): „Nicht ein jeder, der tat auch empfängt, noch one tat auch wird die vollendung".

59. „Denn nicht hier wol möget ir bestehn, da dort nicht unerfüllet das gesetz bleibt" *(na ca tatra 'vatishṭhêthâ, na tatra dharmasyâparâdha:)*. (S. 32.)

So manet der Bôdhisattva schließlich die Tushitagötter, nachdem er inen an seinem beispiel die befreiende tat, mittel und wege gezeigt, welche aus dem truge und der trunkenheit zu warer, sittlicher vollendung, zur erfüllung des gesetzes füren. Er erinnert sie vor allem (str. 16) an ein „früheres", eine vorzeit *(pûrvam)* und die leiden „im Saṁsâra lange durch

*) So ist auch nicht unrichtig, wie Köppen an jener stelle fortfärt: „Beide operationen, sagt er, greifen in einander und zwar so, dafs die erstere der trieb, die andere der keim ist, welchem durch jenen trieb geweckt, die neue existenz entsprosst; oder: die erstere ist gleichsam der lebensinstinkt, der zur wiedergeburt stachelt, die schwerkraft, welche in die körperlichkeit hinab zieht, die andere dagegen bestimmt die jedesmalige richtung und den weg, in welchem sich jener lebensinstinkt oder jene schwerkraft zu äußern und zu realisieren hat". — Nur nicht ganz genau so, insofern nach dem einen die vollendung eines jeden wesens durchaus voraus gesetzt wäre (vgl. übr. Schmidt, Ueber einige grundleren etc., Mém. de l'Ac. de St. Pet. Ser. VI, t. I, 108), und das andere zu bemerken gibt, wie in solchem zusammenwirken nicht eigentlich der sittliche trieb dem andern den weg weist, sondern eher umgekert dieser, „die schwerkraft", das schwergewicht der sinnlichkeit und ire betätigung und schuld den freien aufschwung hemmt, der aufsteigenden ban die schiefe richtung gibt; nur dafs letztere, die „gravität" je höher gelegen die ban, desto schwächer wird, bis sie am ziele ganz aufhört, diese an eigener schwäche zu grunde geht, jene, so zu sagen, an eigener kraft.

Auch richtig ist wie Childers (a. a. o.) erklärt: „The actions of a being are the cause of its rebirth, and consequently of its continued existence, and hence the whole existing universe of sentient beings has its origin in kamma. The cessation of existence can only be obtained by the destruction of its cause, kamma". Nur dafs dieses, der eintritt in die pfade, eben wieder karman *(kamma)* ist. — Und auch dieß ergibt sich aus dem satze unsers textes, dessen inhalt nach der Calc. lesart *(na ca kaçcid akṛtvâ dadatê* — der herausg. glossiert: *dadati)* ganz verkert wird; sie ist gegen alles metrum, gegen die tibet. übersetzung („il n'y a pas de don pour tous ceux qui ont agi";) und gegen unsere insgesammt überein stimmende handschriftl. überlieferung.

erfaren". — Saṁsâra (vgl. erkl. No. 30) heißt bekanntlich „zusammenflufs" (confluxus) und bedeutet den zusammenflufs der „strömungen", den kreislauf des werdens und vergehens und wieder werdens, ferner das worin dieser besteht, der wandel und wechsel der existenzen (transmigratio), endlich wo dieser statt findet, die welt oder das weltall *(sahalôkadhâtu)*, so weit es nach buddhistischem lerbegriff diesem schicksal unterworfen. Also sind auch die götter noch im Saṁsâra, und die Tushitagötter gewifs. So weit die „ursachen und nebenursachen", so weit vergängliches und was mit im eines ist „leiden" herrscht, so weit erstrecken sich die grenzen des Saṁsâra, also — ich wiederhole — über den ganzen Sahalôkadhâtu, das weltall ins gesammt oder, wie man den vielbesprochenen ausdruck wol erklärt „die ganze welt des leidens" (vgl. Burnouf, Intr. 594 ff.; Köppen I, 264 f.). Dafs dazu die götter und götterhimmel gehören, ist keine frage, von der Brahmawelt an und abwärts, die welt der formen und gestalten, geschweige natürlich die des sinnlichen gelüstes. Fraglich ist nur, wie weit nach aufwärts die grenzen gehen. Nach einigen — und dieß scheint sogar eine ältere ansicht — über die ganze dreiwelt, nach andern — und dieß ist die gewönlichere anname — mindestens so weit als die weltzerstörungen reichen (vgl. No. 27), bis zu den höheren regionen, den sitzen der Arhant, die befreit von sünde und wiedergeburt, im Nirvâṇa sind. Denn „was im Nirvâṇa ist — um mit Köppen (I, 304) zu reden — ist nicht im Saṁsâra, und was im Saṁsâra ist, ist nicht im Nirvâṇa".

Aber nicht one weiteres gleich stellen möchte ich diesen gegensatz mit dem in unserer strophe, nicht Nirvâṇa one weiteres mit dem ausdruck der andern hälfte derselben, den ich mit „zufriedenheit und ruhe" *(nirvṛtivirâgô)* übertragen. Nirvṛiti, das erste und fragliche wort (bei Foucaux „la délivrance") bedeutet änlich wie das im zur seite gesetzte *(virâga,* dieses ist „entfärbung, one röte" der leidenschaft) die (bleiche) innere ruhe, leidenschaftslosigkeit (P.Wb. VI, 1152 f.), also *(nirvṛti,* nicht *nirvṛtti,* wie Burnouf, Intr. 441, vgl. 518) „innere zufriedenheit, wolbehagen, glückseligkeit etc."; dann „untätigkeit, ruhe" (*citta*°, gemütsruhe), „zur ruhe kommen; untergang, tod" (vgl. P.Wb. IV, 213). — Im buddhistischen schulgebrauch (und hier allerdings wol durch vermischung mit *nirvṛtti)* wird das wort auch als im gegensatz von einem andern *(pravṛtti)* genommen, das „fortschreiten, hervortreten, zur erscheinung kommen; tätigkeit, wirksamkeit" u. dergl. (das. IV, 1079) heißt, im metaphysischen sinne „das entfalten, gestalten und zur erscheinung gelangen der natur, ir scheinbares sein und wirken" (vgl. Burnouf a. a. o.). — Nun lässt sich nicht in abrede stellen, dafs eben sowol metaphysisch „das absolute, in sich geschlossene sein" und die blasse ruhe eines „ansichseins" mit dem trügerischen schein *(mithyâ)* und der vorspiegelung der Mâyâ, als moralisch „die innere zufriedenheit und leidenschaftslose ruhe" mit dem falschen, täuschenden wan der sinnlichkeit „bestimmt" unvereinbar sind, und dafs beides im grunde auf eines hinaus kommt, was freilich nichts anders ist als Nirvâṇa. Indessen handelt es sich hier nach dem ganzen zusammenhang — auch das folgende beweist dieß — um moralisches wesen, und „ruhe und zufriedenheit" bezeichnen treu und sicher den gegensatz zu einem bewegten und erregten umhertreiben in jenem auf- und niederwogenden meere der existenzen, Saṁsâra genannt.

„Daher — so färt unser text fort (str. 17) — ergreifet den günstigen augenblick *(xaṇam)*, den freund" — „le docteur" nach dem Tibetanischen, und allerdings ist hier der freund kein anderer als der lerer, der Guru,

als welcher sich auch der Buddha hingibt (vgl. Schmidt, a. a. o., 108). Gehöriger lerer und gehöriger unterricht, gehörige zeit und örtlichkeit zum aufenthalt sind erfordernisse für jeden, welcher die heren pfade einschlägt, wie dafs er vor allem die begierde oder leidenschaft *(râga)* dämpft, stillt oder beschwichtigt, und überhaupt die sünde, das elend *(klêça)*. Der hier (mit *çama*, „ruhe, besänftigung", placatio) bezeichnete gegensatz ist offenbar von dem vorigen nicht wesentlich verschieden.

Wie es nun weiterhin nicht schwer ist, die folgenden ermanungen (str. 18) entsprechenden in der reihenfolge der lichten pforten (vgl. No. 34 ff.) gegenüber zu stellen — wir sehen noch ab von der ausdrücklichen anweisung des Nirvâṇa — so sind auch die ferneren aufforderungen (str. 19) sachlich keiner weitern erläuterung bedürftig. Auch hier könnte es, wie weiter steht (str. 20) heißen, „wozu noch rede ich viel etc.", wenn nicht die nächsten worte sogleich eine weitere bemerkung nötig machten.

Also: „wozu noch — heißt es — red ich gar viel *(kim api subahu vadêyam)*, vom gesetze so euch zum heile (euretwegen) ja bestellet *(dharmaṁ yushmâkamarthasaṁyuktam)*!" — Nach Foucaux, nachdem in die voraufgehende strophe aus der vorigen (str. 18) hinüber gezogen, heißt dieß aus dem Tibetanischen: „Qu'est-il besoin d'en dire davantage? La Loi est remplie de sens et de pureté"; und dann: „ne restez pas ici; ici il n'y a pas de vicissitudes par la Loi". — Hierzu gibt derselbe wieder das sanskrit an (mit nur geringer abweichung *(dharma* für *dharmaṁ)* von unserer lesart) und bemerkt: „Le Bôdhisattva veut dire, je crois, que les dieux ne profiteraient pas du bienfait de la Loi en restant dans le ciel, où la destinée ne change pas pendant des périodes entières du monde; tandis qu'en partageant sa fortune ils peuvent arriver promptement au Nirvâṇa". Diese erklärung kann ich nur so weit für richtig ansehen, als mit jener übersetzung die meinige aus dem sanskrit überein stimmt. Von dem vorauf gehenden abgesehen, ist der unterschied vornemlich darin zu finden, was bei Foucaux „vicissitudes par la Loi", bei mir „verletzen des gesetzes" heißt, wie denn das fragliche wort *(aparâdha:)* eben nichts anders als „versehen, feler, vergehen" (vgl. P.Wb. I, 288) bedeutet. Nun ist es richtig, was schon bei anderer gelegenheit angedeutet worden (vgl. s. 51), dafs die götter und geister jener höheren regionen wenig verlangen haben mögen, ire lichten wonungen zu verlassen. Sie sind, wie Schmidt (a. a. o., 248) sagt „der menschlichen klasse an glanz, herrlichkeit und andern vorzügen weit überlegen, aber gerade der damit verbundene genufs so vieler sinnlicher und geistiger ergötzlichkeiten, und der stete wechsel und neue reiz derselben, so wie die ungeheuer lange lebensdauer dieser götter und geister in ununterbrochener freude — macht sie für das höchste, das Nirvâṇa, fast ganz unempfänglich und bewirkt, dafs sie mit irem gegenwärtigen zustande vollkommen zufrieden sind". Begreiflich also, wenn der Bôdhisattva sagt: „Nicht hier habt ir bestand, möget ir verbleiben" — und fortfaren könnte er — „hier, wo das gesetz unerfüllt bleibt" (wie nach der Calc. ausgabe).*) Doch nicht also: dem „hier" ist ein „dort" gegenüber gestellt, und dieß bezieht sich nicht wieder (wie

*) Nach dieser heißt die strophe: *kim ati (?) subahu vadêyam, dharma* (das dort glossierte und metrisch notwendige *dharmaṁ* haben die Lond. hss.) *yushmâkamarthayuktam* (für *saṁyuktam*, wie ebenfalls notwendig und handschriftl.); *na ca tatrâvatishṭhêthâ* (so auch die Lond. hss., nicht die Oxf., die verkürzung scheint metrisch erforderlich), *yatra dharmasyâparadha:* (gegen die lesart aller unserer hss.).

in jener übersetzung) auf die Tushita, sondern auf die wonungen der menschen, wohin der Bôdhisattva sich begibt.

„Die geburt im menschlichen körper, heißt es weiter (a. a. o.), stellt die intelligenz auf eine prüfungsstufe, auf welcher sie wälen und sich ir künftiges geschick gewisser maßen selbst bestimmen kann". Sie hat vor allen andern den vorzug, „dafs in ir vornemlich die empfänglichkeit für die idee des immateriellen liegt, und in ir am leichtesten der trieb geweckt wird, aus den banden des Saṁsâra befreit zu werden, daher in den schriften der Buddhisten die menschengeburt überall als die edelste betrachtet wird" (vgl. Köppen I, 408; u. a.). Seinem beispiele zu folgen mant der Bôdhisattva. Nur im menschlichen dasein kann der Buddhajünger die sinnlichkeit bewältigen, die frucht der taten und volle vollendung erlangen, nur ein menschenson vermag er jene stufe zu ersteigen, auf der sich unmittelbar „Nirvâṇa schauen" lässt, welche allsogleich die aufhebung des daseins einträgt, wenn nicht höhere weihe und lerpflicht den körper befähigen, noch eine zeit lang träger und gefäß eines vollkommenen, makellosen wesens zu sein, das in sich die anwartschaft auf erlösung, auf ein seliges ende trägt. — Dieß die erfüllung des gesetzes; und was in dieser hinsicht nach den vorauf gegangenen andeutungen für eine auffassung des Nirvâṇa folgt, will ich nun sogleich angeben.

60. „Das vortreffliche gesetz zu empfahn" *(varadharmaçravaṇâya).* (S. 32.)

„Wiederum dann mit lauterm geiste *(viçuddhacittâ)* — so schließt der Bôdhisattva hier seine manung — wiederum nahet ir, wann die erweckung, die Bôdhi erlangt sein wird, und in nectargüssen das gesetz herab kommt". Auch die göttersöne sollen unter den menschensönen dann erscheinen. Und zwar dann soll dieß geschehen, wann die „erweckung" erlangt, und der „Buddha" also dann ein lerer der götter und der menschen auftritt, das ewige, unwandelbare gesetz wieder her zu stellen und eine neue periode des heils zu eröffnen.*)

Schon aus einer ersten erklärung wissen wir, dafs dieses in dem letzten erdenwallen des Bôdhisattva eintritt, wenn er die letzte und schwerste prüfung bestanden, ein sieger aus dem kampfe mit dem versucher und der versuchung hervor gegangen. Des siegers krone ist dann höchste erleuchtung, sein preis glückselige vollendung, die volle gewär des gesetzes seine uneingeschränkte herrschaft. Bei jedem andern sterblichen, der seiner lere und ban zur Bôdhi folget, ist vollendung, die sünde verlöschen, die schuld der taten tilgen — „Nirvâṇa schauen" d. h. zunächst ein heiliger, Arhant werden.

Längst ist dieß wol erkannt, und auch bei Köppen finden sich in der darstellung des Arhantentums (I, 405 ff.; 426) dahin gehende angaben aus früheren berichten und forschungen, welche dieses wie ein anderes Nirvâṇa erscheinen lassen. Klar unterschieden wurde hier aber nicht, und

*) Ueber die verschiedenheit der lesarten in dieser strophe nur folgendes was den sinn betrifft. Erstlich ist nicht (Calc. ausg.: *Bôdhir yathâ prapya: syâd*) „zu erlangen" sondern (*prâptâ*, nicht *abhi°*) „erlangt" mit den hss. zu lesen; dann nicht „und das gesetz herabgerieselt .. kommend (Calc. ausg. *dharmaṁca pravarshayatâmṛtagâmi*) sondern wie metrisch verlangt „herab rieselt" (hss. *pravarshayêd°*); endlich (nach *viçuddhacittâ* für *viçuddhâ°*) nicht „aufwartet" (Calc. ausg. *upasêvata*) sondern, wie diese art der Âryastrophe überall verlangt, „naht" (hss. *upêtha*).

obwol auch Burnouf schon manche stelle hat (z. b. Intr. 327), da Arhantenwürde mit augen sehen „aufhebung aller verderbnis des übels, befreiung von aller hinneigung für die drei welten u. s. w., kurz so heißt, wie es nur ein anderes Nirvâṇa bedeuten kann, so hat doch auch dieser erste und bedeutendste forscher auf dem gebiete des Buddhatums in dieser hinsicht nirgend meines wissens gehörig zu unterscheiden verlangt. Der grund liegt wol in dem buddhistischen schrifttum selbst, da einmal nicht immer anlafs gegeben, ein ander mal nicht nötig war oder nicht nötig schien, das Arhantentum *(arhatvam)* als anwartschaft von dem worauf es die anwartschaft hat bestimmt zu scheiden. Je höher und überschwänglicher da wol die würde und herrlichkeit eines Arhant gepriesen ward, als eines mannes, der alle regungen der sünde, leiden und leidenschaft überwunden, der erhaben über elementaren widerständen und kräften steht, sofern er noch ein dasein fürt, eher das eines geistes denn eines menschen fürt, ich sage, je höher und herrlicher eine solche würde gerümt ward, desto mer und eher verschmolz wol dieser begriff eines seligsten daseins mit dem begriffe eines seligen nichtseins. Und es felt auch nicht an beispielen, da wir selbst zweifeln können, ob das eine oder das andere gemeint.

Da ist, um hier nur eines anzufüren, folgendes. — Wie Schmidt in einer seiner abhandlungen „über einige grundleren des Buddhismus“ (Mém. etc. de St. Petersb. I, 223) anfürt, spricht sich eine grundidee desselben in zwei sätzen aus, die man häufig in den schriften und an ser vielen stellen wiederholt findet: „Alle drei welten sind leer; Saṁsâra und Nirvâṇa sind unverschieden“. — Leer werden die welten genannt, sofern das materielle in inen ein verschwindendes, ein nichts ist, nacht und traum und trug, welches den geist in seinen fesseln gefangen hält; so heißt auch der körper, das çarîram leer, ein leeres haus mit leeren gemächern, dessen gefangener von unwissenheit und finsternis eingehüllt ist (vgl. das. 238). Kurz, das weltall ist die leere *(çûnyatâ)*, leer *(çûnya)* und wesenlos *(anâtmaka)* ist individuelles sein, wie eine „wasserblase, so auftauchend und zerplatzend“ (vgl. Köppen I, 547); aber „leer“ wird auch die Nirvṛiti, die ruhe und geschlossenheit, das gegenteil vom Saṁsâra genannt (vgl. oben s. 168; Burnouf, Intr. 442). Und das ist, werden wir sagen, nun das eigentliche Nirvâṇa (Childers, Dict. 270: *suññato animitto* „the void, the unconditioned“), die erklärung des andern satzes. Gewifs wol; doch wenn das bewusstsein erwacht ist, die intelligenz sich befreit hat von den fesseln des Saṁsâra, dem nur die gefangene selbst scheinbares dasein lieh, was hindert um jener gebundenen und verdunkelten, dann befreiten und lichten intelligenz willen die unverschiedenheit beider, des Saṁsâra und Nirvâṇa auszusprechen? und dieses Nirvâṇa nun zunächst als Arhantentum zu begreifen? Auch gewifs nichts. — Das Buddhatum, das spätere natürlich, hat die tendenz, wie Childers ser treffend bemerkt, auf dieses zurück zu bringen, was jenem, dem eigentlichen Nirvâṇa eigentlich gehört. Und wenn aufhebung des seins dieses, das eine, aufhebung der sünde oder leidenschaft jenes, das andere ist, da mag es selbst geschehen, dafs ausdrücke wie dieser *(nirôdha)*, welcher als „aufhebung des schmerzes“, von alters her eine der vier grundwarheiten darstellt, nur dem eigentlichen Nirvâṇa gilt (vgl. erkl. 54, No. 51) gar einmal seine grenze nach rückwärts überschreitet.

Es ist das verdienst Childers', diesen unterschied (erkl. No. 30) zuerst klar bedeutet, und aus sprachlichen, sachlichen und begrifflichen gründen gezeigt zu haben, wie der zustand des Arhantentums als Nirvâṇa, als ein

anderes nicht eigentliches aufgefasst wird. So, weil (umgekert als wie eben gesagt) bezeichnungen wie „tilgung von gebrechen" *(âsravaxaya*, vgl. erkl. 54, 10), lauterkeit *(viçuddhi)*, ruhe, leidenschaftslosigkeit *(virâga)*, welche bestimmt jenem gelten auch auf dieses angewandt werden; weil in beiden der begriff einer vernichtung liegt; weil es nicht selten geschieht, dafs beide zumal, da eines one das andere nicht erreicht wird, hingestellt werden. Zugleich werden andere frühere unterscheidungen als irrig und hinfällig dargetan.

Auch der Buddha ist natürlich ein Arhant, und zwar ein Arhant im eminenten sinne des wortes. Seine würde als Arhant mufs notwendig mit erlangung der Buddhawürde gegeben sein. Kraft seiner weihe, seines hohen und höchsten berufes ist er auch im stande dieses andere Nirvâṇa eine geraume spanne lebens zu tragen, bis im tode auch seines daseins flamme gänzlich verlöscht und er in das eigentliche ware Nirvâṇa eingeht. In der eingangs erwänten abhandlung hat Schmidt einen auszug aus einem merkwürdigen Mahâyâna-Sûtra gegeben (das. 225—38), darin das wesen eines solchen „Warhaft-Erschienenen", eines Tathâgata als dreifacher im eigener natur bestimmt wird: „die natur der verwandelung, die natur der vollkommenen herrlichkeit und die natur der verborgenen eigentümlichkeit. Diese drei, durch sich selbst entstandenen naturen — heißt es nach dem Sûtra — begreifen in sich die alles übertreffende, warhaft vollkommene und vollendete göttlichkeit. Alle diejenigen, welche diese drei naturen offenbaren können, sind dem Saṁsâra entwichen und gehören im nicht mer an". — Nur einiges von dem was zur erklärung aus dem texte des stückes mitgeteilt wird.

Die erste natur der verwandlung wird dahin erklärt, dafs der Tathâgata, welcher an das ende und zum ausgang seines wandels gelangt ist, „durch die kraft dieses wandels die höchste machtvollkommenheit erlangt hat" und „die gemütsbeschaffenheit der atmenden wesen, iren wandel und ire herkunft" klar und deutlich sieht, dafs er „an keine zeit und an keinen sitz gebunden, irgend einer region oder zeit oder denk- und lerart sich scheinbar anschließend", in verschiedenen gestalten sich zeiget.

Um den Bôdhisattva alle schranken und hindernisse weg zu räumen — heißt es dann — leren alle Tathâgata denselben „die unwandelbare warheit von der ungetrennten eigenschaft des Saṁsâra und Nirvâṇa und dafs beides nur eines" sei. „Indem sie solcher gestalt die ansicht von ansammlung und zerstreuung (schöpfung und zerstörung des geschaffenen [?]) vernichten, und die in furcht befangenen atmenden wesen beruhigen und erfreuen, offenbaren sie durch ire erlangte machtvollkommenheit diese natur, in welcher der grenzlose umfang der eigentümlichkeiten Buddha's sich dem begriffe der wirklichkeit und der weisheitsoffenbarung (des Prajṅa [?]) anschließt. Es wird also die mit den zwei und dreißig abzeichen der vollkommenheit und den achtzig reizen geschmückte und mit lichtglanz rings umstralte gestalt Buddha's die natur der vollkommenen herrlichkeit genannt".

Endlich soll „dasjenige was allen bewegungen der sinnenwelt und den daraus folgenden hindernissen entwichen ist, allen pflichten der tugend genüge getan hat, und nur dem warhaften sein und der warhaft reinen höchsten weisheit (der urweisheit oder dem abstracten wissen) angehört, die natur der verborgenen eigentümlichkeit genannt werden". Diese letzte natur heißt „war und gewifs", heißet „zugleich die form, an welche jene zwei naturen sich anschließen. Denn weil außer dem war-

haften sein der verborgenen eigentümlichkeit und der beziehungslosen und unwandelbaren höchsten weisheit von einer eigentümlichkeit Buddha's nicht die rede sein könnte, und weil alle warhaft-erschienenen dadurch, dafs sie vollkommene inhaber der höchsten weisheit sind, und das endziel der zerstreuung und vernichtung aller eindrücke der sinnenwelt erreicht haben, in die reine region Buddha's gelangt sind: so erfassen sie auch, vermöge der eigenschaft des warhaften seins und der warhaft reinen höchsten weisheit, alle eigentümlichkeiten Buddha's auf das innigste".

Dieß, meine ich, könnte genügen und bedarf auch nach allem keines commentars. In „die reine region des Buddha" gelangen heißt hiernach in einen zustand lichten, absoluten seins und erkennens eintreten. Dieses auch ist das Arhatvam, ein anderes Nirvâṇa. Und es ist also aus dem eigentlichen und ursprünglichen hinüber gezogen und bestimmt worden, um die letzte lebenszeit desjenigen zu einem stande höchster vollkommenheit und seligkeit zu gestalten, welcher in die pfade eingetreten und ire höchste stufe und frucht erreicht hat.

Also dahin füren alle pfade, die vier mit iren unterabteilungen (vgl. erkl. No. 7), die drei ersten unmittelbar zu dem vierten; für den, welcher auf einem der niedern stehen bleibt ist eine, sind beziehentlich merere, höchstens sieben (vgl. Childers, a. a. o.) wiedergeburten erforderlich, die aber nicht mer in den niedern lebensgängen statt haben. Stehen bleibend auf der zweiten stufe kann einer hier nur einmal, stehen bleibend auf der dritten stufe gar nicht mer, sondern nur in den höheren lichten regionen wieder geboren werden, um dort Arhatvam zu erlangen. Hier oder dort ist der tod eines solchen heiligen oder Arhant der übergang aus einem zustande vollkommener reinheit und wunderkräftiger seligkeit, aus einem diesseitigen in das jenseitige eigentliche und ewige Nirvâṇa.

So erklärt sich nicht nur aus dem sprachgebrauche, sondern auch wol inhaltlich jenes andere als eine art vorgeschmack dieser seligkeit. Hienieden ist solche immer nur von kurzer dauer, ja, es ist, wie schon gesagt (und wol durch nachmalige priesterweisheit) so bestimmt, dafs für den laien, welcher die frucht der pfade errungen, Arhant werden, Nirvâṇa schauen und sterben wie eines zusammen fällt (nach Hardy, I, 283). Dieß lässt sich mit der bestimmung auf anderem gebiete vergleichen, wonach der fromme am ende seines daseins die gottheit schaut und — stirbt. Er mufs sterben; denn nur einem, dem lerer und propheten war es beim leben vergönnt, mit der gottheit von angesicht zu angesicht zu verkeren. So wird, irre ich nicht, im anschlusse erklärt an den bekannten bibelvers: „Denn mich siehet nicht der mensch und lebet".

Und so, fassen wir nun alles zusammen, ist es am ende doch richtig, wenn wir sagen, mit dem ausmerzen der ursache des daseins, mit dem austilgen und ausgleichen der frucht der taten, ist auch das dasein aufgehoben, das gesetz, die bestimmung erfüllt. Nur die gewissheit davon, wie sie einem Buddha und seiner lere folgend einem vollendeten Ârya oder Arhant zu teil wird, wenn auch im das licht der Bôdhi aufgegangen, nur diese erscheint in der sprache und ausdrucksweise als eine andere seligkeit, hat die speculation vermocht, denselben zustand als ein anderes absolutes darzustellen, denn das eine eigentliche und ware Nirvâṇa. — Doch nicht ist es geboten, diesem hier, dem grundbegriffe der buddhistischen seligkeit, in sein historisches und philosophisches werden, in sein innerstes wesen eingehend des weiteren nachzuforschen.

61. Die vier arten des einvernemens *(catvâri saṅgrahavastûni)*. (S. 33.)

Eine von „den lichten pforten des gesetzes" (s. erkl. 54, 94) soll diese füren „zu der wesen einvernemen und zu vollem einblick in das gesetz dessen, der die höchste vollendung erreicht hat". Nach Burnouf (Lotus, 405) ist der betreffende ausdruck *(saṅgraha)* daher mit Wilson im sinne von „propitiating, pleasing" zu nemen, wie auch gewifs richtig. Eben so richtig mag sein, was er bemerkt, dafs es französisch einige schwierigkeit hat, einen entsprechenden ausdruck zu finden; sein „quatre richesses de l'accumulation" ist, wie schon gesagt, allerdings gar nicht, „éléments de bienveillance" nur wenig zutreffend. Unser deutsches „einvernemen" oder freundliches einvernemen dürfte dagegen sowol nach bildung als bedeutung mit dem sanskritworte überein kommen.

Hier nun ist es, wo auch einzeln die arten, regeln oder gegenstände dieses einvernemens angegeben werden. Nach unserm texte sind dieß: 1) geben oder gabe, „almosen" *(dânam)*; 2) freundliches wort oder reden *(priyavacanam)*; 3) gütererwerb oder nutzenbringung *(arthakriyâ)*; 4) gleichmäßigkeit der güter oder des nutzens *(samânârthatâ)*. — Die beiden ersten sind an sich klar; die eigenschaften der freigebigkeit und der freundlichkeit oder leutseligkeit machen die menschen eingenommen für den, welcher inen solche entgegen trägt, und bringen sie auch unter einander in gutes einvernemen. Schwieriger scheint die erklärung der andern beiden. Dafs wir da nicht gerade an erwerb und ansammlung von materiellen gütern, an communistische grundsätze im besitze von solchen denken dürfen, ist wol selbstredend. Und auch Burnouf macht aufmerksam, dafs beides „la pratique du bien" (gütern nachwandeln, *arthacaryâ*, nach dem Vocab. pentagl.) und „la qualité d'avoir un bien commun" oder, wie es nach der tibet. version bei im heißt, „la communauté des biens" nicht zeitliche sondern intellectuelle güter betreffen können als solche, welche zum heil und zur rettung der wesen gereichen. Wie mir scheint ist hier folgendes wol zu überlegen.

Aus der reihenfolge der lichten pforten geht hervor, dafs es bei den arten des freundlichen einvernemens auf die s. g. reife der wesen, d. h. darauf abgesehen ist, die menschen für die aufname des guten gesetzes oder der Buddhaverkündigung geeignet und empfänglich zu machen. Die eigenschaften, worauf jene arten oder regeln beruhen, sind zunächst solche des Buddha. Weiterhin sollen auch seine jünger und anhänger überhaupt sich die selben aneignen. — Natürlich ist nun jener als Bhixu keiner, der sich vermögen erwirbt oder anderen zum vermögenserwerb verhilft, wol aber einer, der seinen mitmenschen nutzen bringt (vgl. *arthakara*, „nutzen bringend, nützlich", P.Wb. I, 434), unbestimmt, ob es sich dabei um zeitlichen vorteil oder viel mer um sittlichen, geistigen handelt. Und er lässt nicht nur an dem nützlichen oder gute, das er selbst besitzt, der erlösung („la délivrance"), wie Burnouf meint, auch andere anteil haben, sondern, was ebenfalls wol zum sinne des vierten gegenstandes gehört, auch allen gleichmäßig one unterschied einem wie dem andern den nutzen oder vorteil zukommen. Das sind denn allerdings tätigkeiten und eigenschaften, welche einem „herrlich vollendeten", einem lerer und erlöser der menschheit ziemen und im die herzen zuwenden.

Seinem beispiele nach werden auch die menschen freigebig gegen die „hab- und hauslosen" und gegen einander überhaupt, dafs sie das

verdienst oder die seligkeit des gebens erfaren, werden freundlich redend zu einander, einer auf des andern nutzen bedacht und dieß one unterschied von kaste, rang u. dergl., allerdings auch wie auf den eigenen, gleichmäßig *(samânam)*. Damit versteht es sich, wie dann auch im allgemeinen ein liebsamer verker unter den menschen her gestellt wird, wie sie allgemein im geiste des Buddhatums „gereift" und für die aufname des guten gesetzes empfänglich werden. Indessen ist und bleibt dieß secundärer natur. Entschieden und vor allem sind die regeln des freundlichen einvernemens sache des lerers und meisters, des Buddha, wie dieß auch die construction *(nimantrita* mit instr., „mit etwas eingeladen, etwas angeboten") ergibt und auch in der tibet. version („en invitant . . au banquet (?), par les quatre sujets de réunion", bei Foucaux) so verstanden. Ire anwendung bedeutet — so lert der folgende satz — sich mit der höchsten würde eines Buddha bekleiden.

62. Mâitrêya. (S. 33.)

Nächstenliebe oder besser „allgemeine wesensliebe" in gesinnung, in wort und tat, das ist der inhalt der vorigen regeln als dasjenige, womit der Buddha seine lere und lertätigkeit einzufüren gedenkt. Gleiches haben andere erste religionslerer und erlöser der menschheit gepredigt und für sich und andere als grundgesetz aufgestellt. Spätere jünger und nachfolger haben solche lere specialisiert, systematisiert, noch spätere wol aus pfäffischer beschränktheit und zelotischem eifer viel schlimmeres getan — die allgemeine liebe in ir gerades gegenteil verkert. Genug, *Mâitrêya,* pâli: *Metteyo;* mong. *Maidari,* heißt „son oder kind der *Mâitrî* d. i. der freundschaft, nächstenliebe, wolwollender gesinnung; der name, welcher an unserer stelle also bedeutsam genannt wird, ist der personificierte ausdruck jenes zuvor bezeichneten grundcharacters. Und wol mag dieser den Buddhisten aller zeit und richtung bekannte und vererte name als beweis dafür gelten, wie doch jener grundzug immer eingang in das gemüt derer gefunden, welchen er so eindringlich vorgehalten ward; wie der fromme glaube nach dem hingange des lerers einer gestalt bedurfte, zu der er aufblicken konnte, die im selbst näher war als jene aus dem dasein verlöschte des meisters; wie bald auch endlich druck und bedrängnis diese gestalt der allgemeinen liebe, des trostes und der hoffnung im götterhimmel suchte und fand, die des gesalbten (Messias), der als künftiger helfer und erlöser erscheinen soll.

In der tat ist auch bei allen Buddhisten nächst dem Buddha Çâkyamuni keine person höher verert als die seines von im selbst eingesetzten nachfolgers im Tushitahimmel. Er ist der fünfte und letzte Buddha, welcher in diesem bhadra-kalpa auftritt; und zwar würde dieß in runder zal fünftausend jare nach dem Nirvâṇa des gegenwärtig regierenden geschehen, da sich Mâitrêya aus seiner jetzigen residenz in den schoß einer Mâyâ-Dêvî hinab senkt, um als mensch zum letzten male wieder geboren und als Buddha gekrönt zu werden. Auch hier felt es indessen nicht an verschiedenen berechnungen und einander widersprechenden angaben.*) Uebrigens haben sich mythus und legende seines namens

*) Eine viel spätere meinung ist namentlich die, welche die zal der Buddha in diesem kalpa auf tausend angibt. — Die behauptung Webers (Die neuesten forschungen etc., p. 4), dafs die prophezeiung von dem fünftausendjärigen bestande dieses Buddhismus „durch die verfolgungen, resp. vertreibung desselben in Indien

schon früh mit vorliebe bemächtigt; nicht nur wird er angerufen, um als helfer in der not zu erscheinen, als schützer und erbarmer (vgl. Wassiljew 126; 130 u. a.), sondern auch, was bei änlichen gestalten sonst weniger der fall ist, es ist seine person in bildwerken aller art, in statuen neben denen des Buddha überall zu sehen, und übernatürliche kräfte haben dem ersten künstler dazu verholfen, sich seinen urtypus aus dem himmel zu holen (H. Ths., 88). Solche bildwerke oft in kolossalem maßstab, wie sie die chinesischen pilger schon am ufer des Indus vorfanden, namentlich solche des Mâitrêya bezeichnen dann die gebiete und grenzen, wohin das Buddhatum bereits vorgedrungen. Besonders also bei missionen spielen sie eine rolle, wie der legende nach bei der bekerung Tibets, wie tibetanische geistliche nachmals bei der wiederholten einfürung der lere in der Mongolei zugleich die verbreitung von Mâitrêya-bildsäulen eifrigst betrieben (vgl. Köppen I, 502). — Hieran knüpfen sich nun einige weitere und merkwürdige züge in diesem überaus volkstümlichen character.

Es ist vorab natürlich, dafs auf Mâitrêya alle die herrlichkeit übergieng, deren sich sein vorgänger in der Tushitawelt erfreute, an seinen namen sich alle die vorstellungen von freude und seligkeit anlenten, welche man mit dem aufenthalte in jenen götterregionen zu verbinden sich gewönte. Wie daher die blicke aller bedrängten und leidtragenden auf in als den tröster, den heiland und retter gerichtet sind, so ist es denn, um wieder mit Köppen zu reden, „der schönste trost und die freudige zuversicht gläubiger selen, im in einer künftigen wiedergeburt — auch als dem Bôdhisattva Mahâsattva, geschweige denn, wie es dort weiter heißt — als dem allerherrlichst vollendeten Buddha zu begegnen, în in seiner herrlichkeit zu schauen und in den gesegneten kreis seiner jünger aufgenommen zu werden". Noch mer aber. Der künftige erlöser ist zugleich beschützer und bewarer der drei kleinodien, welche durch in dereinst in erneutem glanze erstralen sollen; er ist schirmherr der kirche, der begründeten und zukünftigen gemeinschaft der gläubigen. „Unter im soll — mit Köppen (I, 501) weiter — der same, welchen Gâutama ausgestreut, überschwängliche früchte tragen, der Bôdhibaum seine zweige weithin über die erde breiten, die kirche, trotz aller bedrückungen und verfolgungen, siegreich erstehen, und tugend und glück auf lange zeit wachsen und blühen". Sein bild ist also das panier der „streitenden" aber auch siegreich triumphierenden kirche, das symbol einstiger allgemeiner glaubens- und vollendeter weltherrschaft. Damit in verbindung wenigstens erscheint auch sein beiname *Ajita*, „der unbesiegte oder unbesiegbare", chin. *A y to*, wie in der von Burnouf (aus dem Fa hian king) citierten stelle (Intr. 55): „Du, A y to, wirst in dem zukünftigen zeitalter die Buddha-erkenntnis

---

hervorgerufen und denselben posterior" sei, ist schon dadurch von Köppen (I, 327) widerlegt, „dafs die chinesischen pilger nicht bloß die sage von Mâitrêya, sondern auch die viel spätere von den tausend Buddha dieses bhadra-kalpa kennen". Was weiter die ansicht Spiegel's (in einem aufsatze der Kieler allg. monatsschrift, 1852, s. 562) betrifft, dafs wir aus der zal der fünftausend jare als der zeitdauer der lere Çâkyamunis, durch zerlegung derselben in fünf unterabteilungen, „die für eschatologische vorstellungen so wichtige zal tausend erhalten", und dafs eben darin ein besonderer grund liege, in dem buddhistischen glauben an das erscheinen eines neuen Buddha Mâitrêya, das beispiel einer entlehnung und einwirkung der messianischen leren des westens zu sehen, so darf nicht vergessen werden, dafs die buddhistische lere und weltanschauung an sich so gut wie einen voraufgehenden auch einen zukünftigen Buddha fordert, deren einer doch der Mâitrêya sein mufs.

vollenden (accompliras l'intelligence de Buddha), dein name wird Mâitrêya sein" (vgl. das. 102 anm. und Köppen II, 17).

Noch bis so weit darf alles als allgemein buddhistisch und der früheren zeit angehörig angesehen werden. Von vererungen, wie solche eines Amitâbha und Avalôkitêçvara, von einer stellvertreterschaft des Buddha, von ungeheuerlichkeiten wie Âdi- und Dhyâni-Buddha (vgl. Schmidt, in der gen. abhdlg.) weiß das ältere Buddhatum nichts. Wenn, wie gar nicht selten auch in den einfachen Sûtra, des Bôdhisattva Mâitrêya erwänung geschieht, so ist es stets im sinne bisheriger darstellung (vgl. Intr. 109). In den erweiterten Sûtra dagegen (vgl. Lotus 2 f.; 182 f.) erscheint Mâitrêya auch unter der zuhörerschaft des Çâkyamuni, teil nemend, wie in dem eingange unsers werkes (s. 2) an den versammlungen und unterredungen in mitten der zallosen scharen der Bôdhisattva. — Burnouf (Lotus, 302 f.) erblickt hierin mit recht eine ausgeprägte eigentümlichkeit der letzteren gattung von schriften, der Mahâvâipulyasûtra. Nur zu verwundern möchte da nichts sein. Sobald es gelungen, jene versammlungen auch aus andern als menschen aller klassen und andern als nur dem Buddhaauge sichtbaren göttern bestehen zu lassen, sobald myriaden und millionen von Bôdhisattva beteiligt wurden, da konnte, ja musste auch Mâitrêya aus seiner Tushitaresidenz herab kommen und einer unter den vielen candidaten der Buddhawürde seinen rang und seine stelle einnemen. Der Mahâyânaschule ist des wunderbaren viel und mer gelungen. Wenn wir uns wundern mögen, so ist es darüber, dafs es aus den besagten eigenheiten des Mâitrêya unsers wissens nicht gelungen, seinem wesen einen zug von feindseliger gehässigkeit beizumischen, dafs wolwollen und liebe, deren persönliche gestaltung der nachfolger des Çâkyaweisen abgibt, der verkerung ins gegenteil widerstanden. Zu der höhe unserer Loyolajünger haben sich die söne Nagârjunas doch nicht erhoben.

Noch sei bemerkt, dafs die eingeramten worte unsers textes „den Bôdhisattva Mâitrêya in die nachfolgerwürde einsetzend" *(maitrêyam bôdhisattvañ yâuvarâjyê pratishṭhâṇya,* Calc. ausg.) ebenso wie das „und sprach also" *(êvañ câvôcat)* in unsern hss., auch der tibet. übersetzung, felen und als glosse eines lesers oder abschreibers erscheinen.

63. „Unter welcher gestalt soll ich, vererte, in den mutterschoß eingehen" *(kîdṛçêṇâham, mârshâ, rûpêṇa matu: kuxâvakrâmêyam)*? (S. 34.)

Auf diese also aufgeworfene frage des Bôdhisattva mufs nach der überall beliebten weiterung eine reihe von vorschlägen — die tibetanische version hat noch andere und mer — antworten, ehe „der mit scharfer schneide", Ugratêjas, den gewünschten entscheid gibt. Die namen von dem der edelsten gestalt, eines Manu- oder menschensones anhebend, sind zumeist schon früher vorgekommen und erklärt. Unter Vâiçravaṇa, allerdings einem andern Kuvêra, gotte oder könig des reichtums, ist hier wol ein besonderer, keiner der „vier großkönige" oder weltenhüter (erkl. No. 30) zu verstehen (vgl. P.Wb. VI, 1418). Er wird „könig der könige", wie Garuḍa, „könig der vögel" genannt (V. Pur. 153), die mythische gestalt einer licht- oder feuererscheinung (P.Wb. II, 694) wie auch hier in verbindung mit Candra, dem mond- und Sûrya, dem sonnengotte, Lunus und Sol gebracht.

Seine entscheidung stützt Ugratêjas — nach dem Tibet. *Agratêjas* „vorneme persönlichkeit" (denn °*têjas* heißt auch „eine würdige persönlichkeit, glanzvolle erscheinung" und kann mit *ugra°* auch als solche die „groß, gewaltig" ist, verstanden werden) — also seine entscheidung stützt derselbe auf die lersprüche der Vêdabücher bei den Brahmanen (vgl. cap. III, eing.), als auf die älteste tradition oder vorhersagung. Nach der betreffenden stelle werden wir freilich kaum suchen wollen. Dagegen ist gewifs, dafs des elephanten auch in den ältern Vêda-hymnen des öfteren erwänung geschieht; es werden die Marut, wird Indra merfach mit dem „hand- oder rüsseltragenden wild" *(mṛgâ iva hastina:)* verglichen; und wie wolf, reh ist îm besonders der character des „werhaften" *(vâraṇa)*, gefärlichen oder auch scheuen eigen, zum zeichen, dafs er noch ungezämt in den wäldern hauste (vgl. Muir, texts V, 467 f.). Hier soll der gedanke an natürlichen vorgang offenbar möglichst ausgeschlossen sein, und dieß wird durch das bild oder den mythus vom elephanten zum wenigsten sinnvoll erreicht. Er bildet den „fleckenlosen weg", wie es sonst wol heißt, oder den weg der unbefleckten empfängnis.

Goldgeschirrt sind auch die herden von elephanten, welche im Âitar. Brâhm. (VIII, 23) erwänt werden — wenn anders Sâyana den betreffenden ausdruck *(mṛgân)* mit recht als solche erklärt — aber schwarz mit weißen hauern; und auch an unserer stelle ist vorläufig noch nichts was schon einen durchaus weißen elephanten bezeichnet. Indessen soll der Shaḍdanta, wie das wunderpferd Balahâka (s. erkl. No. 38) unter den vielfachen abdrücken zu sehen sein, die von der sole des „herrlich vollendeten" in geheiligten fußspuren zurück geblieben (vgl. Burnouf, Lotus, Append. No. VIII, p. 641 f.), und wird da allerdings als der weiße elephant erkannt, unter dessen gestalt die incarnation des Bôdhisattva statt gefunden. Er gilt im gegensatz zu verschiedenen andern als könig des Himâlaya, der von achtzig tausend gemeinen elephanten aufgewartet in einem goldenen palaste wont, in der nähe eines sees, der nach îm benannt wird (vgl. Childers, Dict. 103). Sein name *Shaḍdanta* (pâli: *Chaddanto*) bedeutet „der mit sechs zänen" oder „hauern", wobei dann freilich an ein monstrum mit drei köpfen und drei schwänzen — „l'éléphant à trois têtes et à trois queues", wie es heißt — nicht zu denken. Aber auch die andere erklärung eines gelerten Birmanen (Burnouf, a. a. o.), darnach sich der name auf sechsfach verschiedenfarbige lichtstralen beziehen soll, die aus den stoßzänen hervor brechen, hat wenig befriedigendes. Denn wie immer auch einer mythischen bildung, und wie auch immer nur dem einen königlichen elephanten eigen, wird der name dennoch kaum jeder natürlichen begründung entberen. *)

*) Hier was auf mein befragen ein kundiger zoologe mir mitteilt. — Wenn ein elephant im sanskrit der sechszanige genannt werde, so dürfe man das nicht in sechshauer umwandeln, da doch anzunemen, dafs die Inder mit der natur des elephanten verhältnismäßig ser gut bekannt gewesen — was aber, füge ich hinzu, immer nicht hindert, dafs der mythus diese umwandelung vollzogen, wie denn eine spätere benennung im folgenden abschnitt und in den strophen freilich *(shaḍvishaṇa)* gar nicht anders zu übertragen. — Es habe allerdings, teilt prof. Pagenstecher mir mit, elephanten mit vier hauern oder stoßzänen gegeben (Mastodon) und möglicher weise in gleichzeitigkeit mit menschen oder diesen auch in Indien durch fossile reste bekannt geworden, nie aber mit sechs hauern. — Die lösung könne danach auf zwei weisen gesucht werden. „Indische elephanten kommen mit und one stoßzäne vor, letzteres besonders in Ceylon. Außer den zwei stoßzänen, die also vorhanden sein oder felen können, hat der elephant backzäne. Indem diese nach einander entstehen und in gebrauch kommen, auch durch die

Was das erscheinen „wie mit einem goldenen netz- oder flechtwerk" *(hêmajâlasaṅkâça:)* betrifft, so ist hier allerdings wol eine übertragung von dem gezämten, reich geschmückten kriegs- oder prachtelephanten zu grunde liegend, im weiteren aber auch wol ein aussehen, was den vergleich rechtfertigen kann, wäre es auch nur von den anhaftenden spuren des aufenthaltes in wald und morast genommen. Aenlich dürfte es sich mit dem schönen glanze *(surucira:)*, der schönen färbung des hauptes *(suraktaçîrsha:)* verhalten. Es ist eben der mythus, der hier schön gefärbt, ob schön rot oder rötlich, möchte selbst aus dem späteren vergleiche mit der purpurschnecke oder dem purpurkäfer (cap. VI. anf.) noch nicht zu entnemen sein.

Doch was ist nun weiter — skr. *sphuṭitagalitarûpavân* — da wir nach dem Tibetanischen bei Foucaux lesen: „à la mâchoire ouverte", was mir nicht sowol sachlich als viel mer formal bedenklich scheint, wenigstens eine andere lesart (etwa *gala, gallika* für *galita*) voraus setzt. — Das erste wortglied *(sphuṭita)* heißt „geöffnet, aufgebrochen oder aufbrechend wie eine knospe (efflorescens), aber auch gestreckt, sichtbar hervor tretend", also auch (wie *sphuṭa)* „offen, ausgebreitet, deutlich, hell, ans licht gestellt" (an das verwandte *sphurita* angenähert, vgl. Benfey, Dict. 1087 f.; Westerg. Rad., 131); das andere *(galita)* bedeutet „abgefallen oder abfallend, herabfließend, sinkend, weichend" u. dergl. (vgl. P.Wb. II, 1375); und beide sind in dieser form nicht wol von dem dritten „gestaltet, herrlich gestaltet" *(rûpavân)* zu trennen. Hier ist nun wol manches zu vermuten, nur an ein besonderes kaum noch zu denken. Wie mir scheint, bilden die beiden adjectiva einen gegensatz; und wenn wir wörtlich übersetzen: „hervor tretend oder gehoben und herabfallend die gestalt", so dürfte ein jeder, der einen großen schönen elephanten gesehen, zugeben, daſs dieß in der tat die stellung ist, in welcher ein solcher imposant erscheint, den vorderkörper gehoben, vom rücken nach hinten herab sinkend. Die spätere schilderung des selben elephanten, sein hohes, edles heranschreiten *(udâramupagata)* gibt dieser auffassung, wie mich dünkt, fast unzweifelhafte gewissheit. Und trefflich passt dazu (was in einigen hss. felt) „majestätisch, herrlich" *(çrîmân)*, womit hier die beschreibung abschließt.

Weniger bedenkliches hat was folgt, nach tibet. version also übersetzt: „Telle est l'espèce indiquée par un Brahmane savant dans les livres du Rig-Vêda. Il sera en possession de trente-deux signes, et accomplira en

---

vielteilung der einzelnen in blätter die nach einander folgenden nicht viel mer von einander getrennt erscheinen als die teile der einzelnen, mag wol das, was von zänen sich in jeder hälfte der kiefer findet, für eine zusammen hängende masse, für einen zan angesehen worden sein. Es würden dann bei allen elephanten vier backzäne angenommen sein. Bei ganz alten hundertjärigen tieren sind aber wirklich nur noch vier und zwar ser große backzäne vorhanden und, wenn solche männchen sind, zugleich zwei große stoßzäne gegenwärtig. In einem falle würden also in einer zälung mit ser verzeihlichem irrtum sechs zäne angenommen, in einem andern wirklich sechs zäne vorhanden sein. Beides würde die gegenwart der zwei stoßzäne verlangen, der zweite fall solche in der ausgezeichnetsten weise *(ὀδοντοτύραννος)*". Der sechszaner werde also jedenfalls ein durch seine stoßzäne und warscheinlich durch deren größe (und die mit dem hohen alter eingetretene allgemeine größe) ausgezeichneter elephant, am ersten ein männchen sein. — So mein freundlicher gewärsmann, dem ich auch im folgenden betreffs des auftretens oder der stellung eines schönen elephanten den glücklichen hinweis verdanke. Immerhin möchte hier zur aufhellung des viel besprochenen namens Shaddanta mer gegeben sein, als in den bisherigen allerhand weit ausgeholten vermutungen und entfernten erklärungsversuchen.

tout point la prédiction". Mit dem sanskrit vermag ich dieß nicht in einklang zu bringen. *)

64. Die acht vorzeichen *(ashṭâu pûrvanimittâni)*. (S. 34.)

Es würde ein wunder sein, wenn die hinabfart des Bôdhisattva one vorgängiges wunder und zeichen statt fände; das gegenteil hat nichts auffälliges. Auch bei den Buddhisten, namentlich den späteren, wird in dieser beziehung so viel geleistet und erzält, dafs ganz absonderliches und eigentümliches schwerlich irgendwo begegnet, analogien aber nichts auffälliges haben. Was hier zu bemerken bleibt, betrifft einzelnes.

Das haus des königs Çuddhôdana, wie wir hier kurzweg (für skr. *gṛhavara*) sagen können — nach dem Tibet. bei Foucaux „la demeure pure" oder „pure et excellente" — soll natürlich nicht ein einzelnes gebäude sondern ein ganzes häusliches anwesen, haus- und hofgebiet, das haus mit seiner umgebung bezeichnen, wie es die wortverbindung *(-vara* in dieser stellung besonders, vgl. P.Wb. VI, 709) auch bedeuten kann. Schon der umfang des königlichen palastes allein wird nach seinen hohen umfassungsmauern auf eine halbe wegstunde (15 Li) geschätzt. Ruinen nämlich, welche noch im VII. jhdt. gesehen wurden (Foe k. k. 189 f.; H. Ths. 126 ff.; 393 f.) lassen mit Köppen (I, 83 f.) an einem einstmaligen bestande einer großen residenz von Kapilavastu nicht zweifeln, wenn es auch mit einzelnen stellen, die den reisenden gezeigt und mit buddhistischen sagen verherrlicht werden, wie mit manchem andern eine änliche oder gleiche bewandnis hat.

Es bezieht sich das erste der vorzeichen auf die reinheit des Buddhagebiets (vgl. cap. III, s. 15), als der stätte, wo der zukünftige erlöser erscheinen soll, und änliche vorker wird für einen zukünftigen Tathâgata mit namen Raçmiprabhâsa im Lotus (p. 89 f.) angekündigt. Was ich „unkraut und gestrüpp" genannt *(tṛṇavêṇu*, nach lesart der hss., eig. gras und rorstengel) möchte als „spreu und schutt" zu bezeichnen sein, wenn wir dem Calc. texte *(tṛṇarêṇu)* folgen dürfen; bei Foucaux entspricht: „sans herbe, sans troncs d'arbres (brisés)". Mit „ringelschlangen" übersetze ich *(sarîsṛp)*, was auch einfach schlange bedeutet, eine bedeutung, welche übrigens auch dem letzten wortgliede zukommt, indess das erste *(sarî°* von *sara*, was fließt, geht wie wasser, sich windet etc.) wol den begriff des schlängelnden und schleichenden, nicht auch meines wissens den des giftigen („serpents venimeux", nach dem Tibet.) einschließt.

Mit dem namen der vögel, die vom Himavant (Himâlaya) kommen, hat es auch viel zweifelhaftes. Patragupta, d. h. fittig-beschirmt (vgl. *paxagupta*) ist auch name einer pflanze, denn das erste *(patra)* kann

*) Wie nach jener übersetzung im Tibet. felt auch in der Calc. ausg. die bezeichnung des Bôdhisattva als subject in der ersten hälfte (*êtacchrutvâ* — hss. *Bôdhisattva êvam — rûpam brâhmaṇavêdaçâstratattvajnô)* und wird in der andern statt: *vyâkarshitaççâgra* (vgl. P.Wb. II, 145) *bhâvidvâtrimçallaxaṇôpêta:* in hss. auch *bhâvi* (mit voraufgehendem *tâyâi* (?) statt *agra*) gelesen. — In der bedeutung des *brâhmaṇa* ist wieder ein schwanken in der gen. übersetzung. Wärend es zu anfang der rede die Brâhmaṇa — „partie des Vêdas contenant les préceptes et la théologie" — bedeuten soll, wird zu ende derselben „ein Brâhmane" darunter verstanden. Ebenso wird der ausdruck *mantra* dort als besondere partie der Vêda genommen, die gebete und anrufungen enthalten. Vgl. dagegen P.Wb. V, 537. *Brâhmâṇâm mantravêdaçâstra°* sind „die vedischen lieder- und spruchbücher der Brahmanen".

bekanntlich fittig, flügel und auch blatt heißen; mer aber wissen wir nicht. Nach papagei *(çuka)* ist dohle oder elster *(çârikâ,* wie *çâri* auch *sâri)* der s. g. predigerkrähe (gracula religiosa) gleich gestellt; kôkila heißt „der indische kuckuk, dessen liebliche töne von den dichtern häufig hervor gehoben werden" (P.Wb. II, 441); flamingo *(hañsa)* ist dem namen nach unser „gänse", bei Foucaux „cygnes", und allerdings auch schwäne, singschwäne, „die reihenweise ziehen" (R. V. I, 163, 10; III, 8, 9); meradler *(krâuńca* von *kruńca),* auch „brachvogel", scheint einem gleichnamigen berge der Himâlayakette nach benannt; pfauen *(mayûra)* wie fuchsenten *(cakravâca;* anas casarca, bei Brehm IV, 810) dürften ir mitwirken an dem vogelconcert auch nicht bloß dem wunder verdanken, da, was bei den letzteren schon der name ansagt, die männchen trompetenartige töne haben (vgl. P.Wb. II, 911, da letztere auch als „muster ehelicher zuneigung" angezeigt). Kuṇâla (auch *kunâla,* wzf. *kuṇ,* laut werden, anreden, begrüßen), noch unbekannter als kalaviṅka (hänfling, sperling (?), und was fasanen heißen soll *(jîvajîvaka,* richtiger *jîvañjîvaka,* eine hünerart) müssen aus änlichem grunde zu den sängern zälen. — Weißagevögel, wie sie zuletzt wol alle, große und kleine heißen, nannte ich was çakuna-scharen (skr. *çakuniganâ:*) sind, als „vögel, welche vorzeichen *(çakuna)*" geben (P.Wb. VII, 13). Auspicien, das zeigt schon die bibel, sind dem orient so gut und wol früher und besser bekannt gewesen als dem occident; man sah wie wolken und sterne auch die vögel hoch oben, weiter auszuschauen im stande als die kurzsichtigen menschen.

Nach den lustgärten, lustwäldern und hainen (die *vanarâmaṇîyâ:* der hss. felen in der Calc. ausg.) kommen auch die teiche und gewässer ir gutes omen zu geben. Ire Lotus *(padma)* oder wasserrosen, die blumen nämlich, welche am abend ire großen, bald rosenroten, bald weißen, gelben oder blauen blätter schließen, um sie am morgen mit verjüngter pracht wieder auszubreiten, sind bei den Indern bekanntlich von je her hoch und heilig angesehen. Dichter und sänger haben das irige zu deren verherrlichung beigetragen, sie nicht nur alles große und schöne im bilde, sondern auch symbolisch darstellen zu lassen.

Weniger poetisch sind die gegenstände des fünften vorzeichens, die butter-, schmalz- und honigtöpfe, deren verhalten in der wunder- und zauberwelt auch keine ungewönliche erscheinung bildet.

Bei dem folgenden wunderbaren instrumentalconcert finden wir uns betreffs der genannten teilhaber in änlicher lage wie bei dem vocalconcert der vögel, dafs wir nämlich über die natur und art derselben nicht näher unterrichtet sind. — Was flöte oder schalmei heißt *(vêṇu,* eig. ror, bambusror), lässt sich wol erkennen, aus öfterem gebrauche und verbindungen auch, wofür laute *(vînâ)* und harfe *(vallakî,* eine andere art laute) gesagt ist; ersteres bei Foucaux „harpes", letzteres „théorbes" (bafslaute). Vorauf geht (skr. *tûṇava*) „ein blasinstrument aus holz, vielleicht flöte" (P.Wb. III, 378; vgl. *tûṇa* „köcher"), wofür ich lieber flöte (vielleicht besser horn) gesetzt; und nach folgt, was sich vielleicht auch mit einiger sicherheit etymologisch als eine art zymbel *(sampatâtra)* erraten lässt. Schwieriger sind die zu anfang; das erste ist gewifs pauke *(bhêrî),* wie aus andern stellen sich ergibt — Foucaux: „les grands tambours" — aber wie unterscheiden sich die beiden folgenden, die beide eine art trommel bezeichnen sollen? Tamburinen *(mṛdaṅga,* auch „lärm, geräusch"), vielleicht aus gebranntem tohn *(mṛd)* oder scherben gemacht, und trommeln

(pâṇava), vielleicht vom handschlag *(paṇa)* benannt, wofür Foucaux „les tambours de terre (cuite), les tambours d'airain", müssen am ende besser ire plätze wechseln.

Ueber das siebente, da das eigentliche wunder wol in dem geöffnet werden und voll sein der truhen mit gold, silber, edelsteinen u. s. w. besteht, wie über alle andern hinaus geht wol das achte und letzte vorzeichen, die lichte helle, welche von allen seiten, mond und sterne ausstechend *(jihmîkaraṇâ)* herein bricht und körper und geist in erregung versetzt *(kâyacittôdvignasañjananî)*, wofür bei Foucaux „et produisant le bien-être dans le corps et l'esprit". Natürlich, als lichtes günstiges omen wird die erregung wol eine freudige sein, wie dieß auch sogleich bei der Mâyâ zum ausdruck gelangt.

65. „Dieß hör' von mir, und sei von herzen erfreut und munter" *(tan mê çṛṇushva bhava prîtimanâ udagra:)*. (S. 35.)

Freude, frohsinn und heiterkeit beim beginne frommer werke und religiöser handlungen scheint eigentümliches erfordernis zu sein. Wir erinnern uns des gleichen aus frühern stellen, so namentlich aus dem anfang der lichten pforten des gesetzes. Die gehobene stimmung, mit welcher die Mâyâ-Dêvî hier auftritt, zu der sie auch iren königlichen gemal ermuntert — ich möchte daher lieber ein wenig frei übersetzen: „und sei erfreuet auch du und munter" — der gehobene feierliche character des versmaßes selbst, das alles entspricht dieser eigentümlichkeit.

Zum vorteil für die darstellung wird die sache und das verlangen der königin nicht erst in matter schleppender prosa behandelt. Diese nimmt nur das äußere der handlung zum ramen und zur einfürung der strophen, den festfeierlichen aufputz und aufzug der Mâyâ, die hier übrigens weniger als nonne denn als königin erscheint. Blaues gewand *(nîlavastra)* trägt auch die Durgâ, die gemalin des Çiva und tochter des Himavant, „die schwer zugängliche göttin", die darnach auch mit beinamen genannt wird. Eine anspielung darauf ist hier wol kaum warscheinlich. Nur in königlichem schmuck, als wie im abzeichen irer würde kommt die Mâyâ, indess dem ausdruck ires verlangens, der fortschreitenden darstellung die strophenform dient, welche damit stillschweigend für eine vornemere und bessere gilt.

Dieß ist aber nicht die Âryâform, wie sie zuvor bei didactischen stücken angewandt, sondern eine, wie gesagt, feierliche, viel mer bestimmte und kräftige, gleichwol gefälligere weise, deren nachbildung auch im deutschen weniger schwierigkeit hat. Als kräftig oder mächtig bezeichnet sie auch ir name çakvarî (auch *çakkarî*), das ist ein metrum von (7 × 8, dann 4 × 14) 56 silben auf vier glieder *(pâda)* verteilt, die sich vom trishtubh-, näher indravajra-fuß dadurch unterscheiden, daſs zwischen der 3. und 4. länge drei kürzen sich befinden, wodurch der rhythmus um einen dactylus gewachsen erscheint. Hier das schema:

|⏑ – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ – ∪ – ⏓|

darnach für die beginnende länge auch zwei kürzen, dann aber auch wol zwei statt der drei auf einander folgenden kürzen stehen können. Je zwei solcher durch cäsur getrennten glieder bilden ein hemistich, deren zwei zusammen wieder die strophe ausmachen. Mit iren 4 vierzehnsilbern demnach — statt wie früher mit 7 achtsilbern (gâyatrî, daher *saptapadâ*,

vgl. Weber, Ind. Stud. VIII, 66 ff.; P.Wb. VII, 24) — bildet die çakvarî eine klasse der s. g. *atichanda*, d. h. von versmaßen, die nach älterer darstellung mit einem wachstum von 4 und abermals 4 silben aus zwölf- und achtsilbern ($2 \times 12 + 3 \times 8 = 48$) hervor gegangen (vgl. M. Müller, Rigvêda-Praticâkhya, p. 323 f.; Weber, das. 107). Uebrigens werden verschiedene arten der çakvarî unterschieden, davon die hier vorliegende u. a. den besonderen namen *vasantatilakâ* („frülingszierde", P.Wb. VI, 840) erhalten, als eines versmaßes, nach welchem wie Weber (a. a. o. 388) dartut, bereits in verhältnismäßig früher zeit eine reiche erotische lyrik bestanden. Näheres über die metrische form des gedichtes ist hier nicht am platze und kann ich mich darauf beschränken, nur noch einige abweichungen in der lesung und erklärung der ersten strophe mitzuteilen.

Statt des ausdrucks „erdenhüter" *(bhûmipâla*, Par. u. Lond. hss.) verlangte die Calc. ausg. „gesetzeshüter" *(dharmapâla)* mer eigentümlich aber weniger schön. „Herr, männerherr" auch im zweiten pâda *(yâcâmi tê nṛpatê 'dya*; hss. *nṛpatir adya)* kann die übersetzung füglich übergehen. „Was zu wollen schon, sogar" u. s. w. *(abhiprâyam apy 'atha cittamana: praharsham)* würde nach einer hs., mit vielleicht verderbter lesung *(abhiprâya mahyam yatha)* „was zu wollen mir das gemüte" etc. etwa heißen, aber metrisch kaum vollkommener, grammatisch entschieden unvollkommen sein. Endlich „munter" oder fröhlich *(udagra* „mit erhobener spitze") ist nach unserer auffassung vielleicht wenig, nach dem ganzen character dieser ansprache wol angemessen. *)

66. „So zehnfach tugendlichen werks will den pfad ich wandeln" *(karma pathâ daça imê kuçalâ carishyê)*. (S. 36.)

Dieser schlufssatz zeigt, dafs wir es hier mit einem pflichtenbekenntnis der Mâyâ, dem schon merfach erwänten buddhistischen zehngebot zu tun haben, dessen inhalt in diesen drei strophen niedergelegt ist.

Es ist das auftreten der Mâyâ-Dêvî, wie immer im königlichen anzug und aufputz, dem einer angehenden nonne oder novize zu vergleichen, welche in die hände ires geistlichen vaters, hier ires königlichen herrn und gatten vorab ir gelübde- oder pflichtenbekenntnis ablegt. Verhältnismäßig alt und bis auf diesen tag erhalten ist der gebrauch, dafs bei solchen und änlichen feierlichen gelegenheiten und weihehandlungen allgemein bekannte und geheiligte normen sittlichen verhaltens gesprochen werden (vgl. Burnouf, Lotus, 447; Köppen I, 414), zu welchen jeder anhänger des guten gesetzes besonders aber der geistliche verpflichtet ist oder der, welcher eine weihe antritt. Solche regeln oder normen sind irer zal nach so alt, im allgemeinen sogar älter als ir inhalt (vgl. erkl. No. 23). Fünf gebote begreifen die ersten und allgemeinsten verpflichtungen, indess als zehn gebote nicht nur die sittengesetze überhaupt, nicht nur die der geistlichen (mönche und nonnen), in welchen beide mal wenigstens vier von jenen fünf wieder keren, sondern auch solche aufgestellt sind, darin es sich allein um mönchsregeln oder untergeordnete satzungen handelt. Abgesehen von diesen letzteren,

*) Dieß die übersetzung Foucaux's nach dem Tibetanischen: „ O roi, seigneur de la terre, daignez m'écouter avec bonté. Ce que je vous demande, quelle est la pensée que j'ai dans l'esprit, pourquoi j'ai de la joie, apprenez-le en m'écoutant avec bonté et plaisir". Sie ist ziemlich frei gehalten, und nicht mit der meinigen noch auch mit dem sanskrittext wol in einklang zu bringen. Dafs dem tib. übersetzer so gar verschiedenes vorgelegen, ist doch kaum anzunemen.

den späteren monastischen verordnungen ist der inhalt der zehn- und fünfgebote alt hergebracht und überkommen. Sie selbst sind und — wie dieß schon Köppen (a. a. o.) mit hinweis auf Manu (XII, 4 ff.) gegen Weber (Die neuesten forsch. etc., 17) zeigt — die in inen herrschende dreiteilung schon den älteren Brahmanen bekannt und geläufig gewesen.

Noch ein weiteres allgemeines bietet uns die erste halbstrophe unsers textes. Aufnemen möchte die Mâyâ, wie gesagt wird, „fromm gelübde und fasten, anbetung halten und feier". Die feier oder festfeier heißt *pôshadha* (vgl. erkl. No. 35), das fest, daran die sittengesetze und verordnungen verlesen werden, namentlich jenes „Sûtra der befreiung" *(pratimôxa°*, pâli: *patimôkha°)*, darin solche, die letzteren namentlich verzeichnet sind; von dem einzelnen tag scheint die feier hier auf eine ganze zeit übertragen. Anbetung ist wörtlich das niederwerfen, die prostration der „acht glieder" *(ashṭânga,* vgl. P.Wb. I, 532 f.) — vor wem? das bleibt verholen; fasten *(upavâsa)* ist überhaupt enthaltsamkeit; das fromme gelübde aber, die gelübde-tugend oder tugendwal *(vrata-çîlavara)* beziehet sich auf das ganze wie auf einzelnes der sittlichen und religiösen handlungen. Was hier tugend genannt wird, skr. *çîla*, ist bekanntlich im allgemeinen sitte, sittlichkeit, sittliche gewonheit, natur oder handlung. Mit rücksicht auf deren einhaltung werden dann auch wol die zehn gebote als „die zehn sitten" *(daçaçîla)* benannt, ein name, der gleichfalls von den geboten der mönche wie von den zehn schul- oder ordensregeln *(çixâ-*, pâli: *sikkhâ-padâni)* gebraucht wird. Gegenteil von tugend oder sitte in diesem sinne d. h. die übertretung der gebote ist schlechtigkeit *(pâpa)* oder verschuldung *(dôsha)* oder allgemein übel *(klêça)*. Klêça, wissen wir (vgl. erkl. No. 30) ist das elend, der grund und die summe alles übels; in dem bekannten zusammenhange buddhistischer anschauung mögen also das grundübel so wol wie der grund alles übels, die sünde und die sittlichen gebrechen klêça heißen. Weil alles streben auf austilgung dieses elends oder übels gerichtet ist, so trägt derjenige, welcher dahin bei sich selbst dann aber auch bei andern wirkt, in seinem wesen den grundzug buddhistischer sittlichkeit, der sich hier in den worten der Mâyâ ausspricht. „Der welt zu liebe", wörtlich „zu liebe gesinnt" *(jagati mâitracittâ)*, um der allgemeinen wesensliebe willen — denn welt steht hier in dem sinne des gewönlicheren wesen *(sattva)* — unterzieht sich die königin voll freude dem gelübde irer frömmigkeit. — In einer abhandlung eben über *klêça* (sur la valeur du mot klêça) hat Burnouf (Lotus, Append. No. II, p. 443—98) durch ausfürliche erörterungen, übersetzungen, auszüge und citate aus verschiedenen Sûtra reichlich mittel und gesichtspunkte zur erklärung der buddhistischen zehngebote gegeben, die nun aus der form unserer strophen in kürze heraus zu stellen.

Was die Mâyâ zuerst bekennt, kein lebendes oder belebtes wesen *(prâṇa)* verletzen, stets lauter gesinnt *(çuddhabhâvâ)* sein, gunst, liebe *(prêman)* wie an dem eigenen selbst so an andern üben zu wollen: das ist der inhalt des ersten pflichtwortes. In allen buddhistischen zehngeboten, abgesehen natürlich von bloßen mönchsregeln, auch in denen der ordensgeistlichen ist das erste verbot gegen mord gerichtet, das s. g. noachitische gesetz der bibel. Und dafs es sich dabei nicht bloß um todschlag oder mord im engeren sinne sondern um lebensverletzung überhaupt handelt, sehen wir wie aus den angefürten worten so aus andern stellen, die sich hier vergleichen lassen. Im Manu (XII, 7) heißt es „verletzung lebender

wesen one gesetzliche gewär *(hiñsâcâivâ 'vidhânata:,* wol nur des verses wegen zu zweit gestellt); in dem von Burnouf aus einer singhal. sammlung der Digha-nikâya mitgeteilten Samañña phala sutta, welches über das pflichtmäßige verfaren des geistlichen nach der ordnung der zehn gebote belert, wird diesem zuerst vorgehalten die abneigung des frommen gegen alle art von lebensverletzung, gegen anwendung von stock oder schwert, wird seine mäßigung, sein mitgefül gegen jedes geschöpf u. s. w. hervor gehoben.

Wie also das erste überhaupt gegen lebensverletzung so richtet sich das zweite aller zehngebote gegen verletzung von eigentum, diebstal. In der tat ist es auch dieß, wogegen sich nach mrfacher überlieferung das bekenntnis der Mâyâ ausspricht, sie sei gar nicht diebesart oder diebsgedanken im sinne hegend *(stâinyâd vivarjitamanâ:,* so nach den Lond. hss., der Oxf. hs., auch nach Foucaux's übersetzung — „complétement délivrée de pensées de vol" — in dem texte, welcher dem tibetanischen übersetzer vorgelegen). Das mag nun für unsern geschmack etwas sonderbar klingen, dafs eine königin von der art der Mâyâ sich gegen diebsgelüste verwart. Anderseits würde dieß sonderbare unter der herrschaft eines allgemeinen pflichtenbekenntnisses, schwinden oder weniger auffallen, wenn nicht eine andere überlieferung jenes unser gefül unterstützte. Mit lautlich nur geringem, inhaltlich aber wesentlichem unterschiede haben wir die variante „weiberart, weibergedanken oder ränke" — skr. *strâiṇyâd* für *stâinyad,* nicht nur in der Calc. ausg. *(strâiṇyâ)* sondern auch handschriftlich (Par. *strâinyâd),* und Foucaux möchte diese lesart für die richtige halten.*) — Beide schreibweisen mögen alt sein; für die entscheidung aber, welche die ältere und richtigere ist doppeltes zu bedenken. Dürfen wir dem dichter dieser strophen zumuten, dafs er hier gerade von der stehenden norm abgieng und einem gefül zu liebe, von dem er kaum anung zu haben brauchte, einen ausdruck wälte, den im jeder one viel mühe berichtigen konnte; oder aber vorausgesetzt, dafs er wirklich etwas von diesem unserm schicklichkeitsgefül empfand, dafs er auf die gefar nahe liegender correctur hin und weil im kein anderer passender ausdruck zu gebote stand den wälte, womit er vom gebrauch und herkommen kün abwich: würden wir nicht gar die verbesserung für richtig anzusehen haben? Wir können nämlich nicht zu dem zweiten, also auch nicht zu der zehnzal der gebote gelangen, wenn wir anstatt „on' diebsgedanken" etwa „on' weiberränke in der sele" lesen, es sei denn, dafs wir dieses als zweites gebot ansehen. So lange aber sich dieses nirgend sonst als solches findet, wie meines wissens nicht der fall ist, so lange will es mir wie eine schwäche und ungerecht erscheinen, der letzteren lesart den vorzug zu geben.

Auch nicht einmal in einem bessern zusammenhang sondern viel eher in gleichem sinne würde es anders mit dem folgenden sein, mit dem was wir weiter lesen: „von begierd' und rausch frei" *(madalôbhahîṇâ).* Hiermit haben wir den inhalt des dritten gebotes, gegen unkeuschheit, un-

*) Wie Foucaux die lesart der beiden hss. in einer note angibt (Rgya etc. 55): *strainyâdvigardjitamanâs* — entscheidet sie überhaupt wenig dafür, dafs dieß „la vraie leçon" sei und danach vorzüglicher „ayant le coeur délivré de pensées feminines" zu übersetzen, einfach deshalb, weil es dann lautgesetzlich *strâiṇyâd* (mit lingual. *ṇ*) heißen müsste (vgl. oben Calc. ausg.). Dazu kommt, worauf ich aber weniger gewicht lege, dafs wol *stâinya* neben *stâina,* nicht aber *strâiṇya* neben *strâiṇa* lexicalisch angegeben (vgl. Benfey, Dict. 1072 f.).

zucht u. dergl., verletzung des heiligen lebenswandels *(abrahmacaryâ)* gerichtet. Natürlich ist dieß verschieden, je nachdem es den laien oder geistlichen betrifft, der sich dem gelübde der keuschheit unterworfen. Was hier rausch heißt, skr. *mada* ist ein wort, dessen uneigentliche bedeutung, worin es auch hier erscheint (vgl. erkl. No. 55), weit greift und mit trunkenheit oder berauschtheit des innern sinns, mit brunst und liebeszugleich hochmutsrausch, hoffart, stolz, dünkel u. dergl. umfasst. — Nach „gelüsten" oder „in gelüsten" *(kâmêshu)* wandeln bezeichnet geradezu die geschlechtsliebe, lust — „de l'aversion pour la loi grossière de l'union des sexes", wie es in jenem Sûtra nach Burnouf (p. 464) heißt; durch den zusatz „eitel" oder „fälschlich, trügerisch" *(mithyâ)* erhält das verbot seinen allgemeinen character, wie es auch den laien betrifft, und kert sich also gegen ehebruch und unzucht, die dritte der leiblichen sünden. (vgl. Manu, XII, 7).

„Warheitstreu", wörtlich „im waren stehend, dazu haltend" *(satyê sthitâ)* will die Mâyâ sein, in anbetracht des vierten gebotes, welches gegen die lüge *(mṛshâvâda,* pâli: *musâvâdo)*, unware, falsche rede gerichtet ist *(anṛtam,* Manu XII, 6). „Ein frommer — sagt das vorher genannte Sûtra — ist ganz in der warheit, ist sicher, würdig des vertrauens, feind der falschheit in seinem umgang mit den menschen". — Doch ist es hier wol am platze, einen augenblick inne zu halten.

Es sind die bisher heraus gestellten vier gebote die vier ersten aller buddhistischen zehngebote, welche wir kennen und von reisenden oder aus schriften mitgeteilt erhalten — ich brauche wol nicht mer zu sagen, dafs bloße mönchsregeln, dekaloge ausgenommen — sind, wie schon angedeutet, die vier ersten auch des fünfgebots oder mit rücksicht auf das was es verbietet, der fünf übel *(pañcaklêça)*, schlechtigkeiten, verschuldungen. Mit rücksicht auf diese bezeichnet auch das „Sûtra der befreiung" das fünfgebot als gegenstände der verwarung *(vâiramâṇi*, pali: *vêramâṇi)* oder schuldverwarung *(dôsha°)*, mit dem selben namen, womit es die gegenstände seines zehngebots bezeichnet, und in beiden ist auch die fünfte dieser verwarungen oder verwarnungen identisch. Sie ist gegen den rausch, aber mit ausdrücklicher bedeutung des eigentlichen wortsinnes, also gegen berauschtheit oder überhaupt gegen den genufs berauschender getränke *(madanîya)* gerichtet, als „die quelle der trunkenheit und unbedachtheit". Wir haben daher kein recht, die bedeutung dieses wortes hier auch auf den rausch *(mada)* im angefürten uneigentlichen und weiteren sinne auszudenen, um damit in kürze das alles bedeutet zu sehen, was das zehngebot noch sonst enthält. Vielmer schließt sich dieses wort besser an die fünf übrigen an, womit das Pratimôxa-sûtra sein zehngebot der schule oder mönche *(çixâpadâni)* vervollständigt, nämlich 6) kein mal außer der zeit zu halten; 7) nicht dem tanze, gesang und spiel, sowie theatralischen vorstellungen anzuwonen; 8) nicht zum schmuck oder zur zier guirlanden, salben oder wolgerüche an sich zu haben; 9) nicht auf erhöhtem, großem (üppigen) lager zu ruhen (oder höher hinauf als sein lermeister sich zu setzen); 10) nicht gold oder silber anzunemen — bestimmungen, wie sie auch die bloßen mönchs- oder ordensregeln enthalten (vgl. Burnouf, a. a. o. 444 f.). Auch um deshalb ist das fünfgebot späterer fassung als das zehngebot, namentlich als dasjenige, welches zu den besprochenen vier sünden weder den rausch noch etwas von dem in den obigen regeln verbotenen hinzu fügt. Die sechs, welche dieses vervollständigen, werden wir nun weiter aus dem bekenntnis der Mâyâ ersehen.

Noch drei davon gehören in das gebiet der rede, wie die vorher erwänte pflicht der warhaftigkeit, mit der sie in derselben weise vereint stehen. „Unverräterisch" oder unverleumderisch *(apiçunâ)* will die königin wandeln, das ist, wie das Samañña-phala-sutta es ausdrückt, mit abneigung gegen verleumdung oder lästersucht (médisance; „indiscriminate backbiting", Manu XII, 6: *pâiçunya*). „Der fromme — heißt es — geht nicht wieder erzälen, was er hier gehört, um jene dort an einander zu bringen, nicht was er dort gehört, um diese hier an einander zu bringen; er versönt die entzweiten, aber er trennt nicht die vereinten". Also ist gegen verleumdung und verrat das fünfte gebot gerichtet.

Gegen schmähsucht, fluch- oder scheltreden geht das sechste. „Sonder barschheit", habe ich den betreffenden ausdruck *(parushaprahîṇâ)* übersetzt, buchstäblich „entfernt, abgesondert von knotigem, rauhem, hartem, grobem, stechendem oder barschem (in der rede), wie einem das wort *(parusha* von *parus* „stengelglied, knoten einer pflanze") die wal lässt. Es ist das was bei Burnouf „langage grossier", gegenteils „langage doux" (skr. *priyabhâshaṇa*) bei Jones nach Manu *(parushyam)* „scurillous language" heißt.

Und zum siebenten will die Mâyâ „nichtigem oder losem geschwätz und unsauberm" nicht vereint wandeln. Das wort, welches geschwätze *(pralâpa)* näher bestimmt, skr. *sandhi* bezeichnet ein hol oder eine hölung, besonders auch ein lauer- oder schlupfwinkel für schelme u. dergl. (vgl. Benfey, Dict. 1004), was sich deutsch nicht sowol mit der bezeichnung des leren, nichtigen, als vielmer auch besser mit „lose, schlüpfrig" verbinden lässt. Hinzu kommt, dafs eben das unsaubere *(açubha)* noch besonders vermerkt steht. „Entsagend frivolen reden — heißt es an betreffender stelle des wiederholt citierten Sûtra — hat er (der fromme) einen wiederwillen gegen alles gespräche dieser art" — „useless tattle" wieder nach Manu *(asambaddhapralâpa)*, womit das vierfache der zungenschlechtigkeit voll wird.

In der nächsten strophe (str. 4) stehen die gebote zusammen, welche sich auf den innern sinn, das herz oder gemüt *(manas)* beziehen. Zuerst: „bosheit entlassend und verschulden u. s. w.", mit andern worten, die schlimme absicht *(vyâpâda)*, aus irriger betörtheit, aus übermut oder rachsucht seinem nächsten zu schaden. Nach dem Manu (XII, 5) heißt dieß der entschluſs zu irgend einer verbotenen handlung *(manasâ 'nishṭacintanam)*; in jenem Sûtra, das übrigens hier bloße ordensregeln einzumengen beginnt, wird die abneigung genannt gegen zerstörunglust von getreidespeichern oder was sonst zu anderer wesen leben und unterhalt dient. Dieß ist das achte gebot.

Wie dieses in gedanken der sünde des ersten gebots einhalt tut, so lässt das neunte die des zweiten gebots nicht aufkommen. — Unser text ist: „neidlos zumal und mit dem eignen glück zufrieden" *(sarvâ abhidhya vigatâ svadhanêna tushṭâ)*. Es ist die begerlichkeit *(abhidhya°*, P.Wb. I, 337), das richten der gedanken auf fremdes gut, was hier verboten wird — von „unwissenheit" *(avidya)* wie in der Calc. ausg. kann hier natürlich nicht rede sein.*) — Manu's gesetzbuch (a. a. o.) verbietet hier, mittel zu ersinnen, sich anderer vermögen anzueignen *(paradravyêshvabhidyânam)*, das biblische: „du sollst nicht gelüsten etc."

*) Was Foucaux „l'ignorance" übersetzt gehört wol zum vorigen pâda; in seiner übersetzung sind die beiden viertel nicht deutlich auseinander gehalten.

Doch wie nun das zehnte? Wir wissen wieder aus Manu, der hier ansichten und begriffe der irreligiosität, des falschen glaubens und aberglaubens verbietet, wissen aus sonstigen listen und angaben, dafs es sich gegen irrige, ketzerische meinungen und ansichten (häresie) kert. Und die Màyà sagt: „ganz recht ergeben *(samyakprayuktâ)* und von tücke und eifersucht bar", oder „nicht mit hintergedanken noch schelsucht" *(aguhânilayâ amîrshyâ)*, wie alle überlieferung dieß ergibt. — Hieraus erkennt man nicht sogleich den inhalt des zehnten gebots — noch weniger aus der übersetzung nach dem Tibetanischen: „agissant avec pureté, évitant la flatterie et l'envie". — Was „eifersucht" heißt, neid oder schelsucht *(îrshyâ)* — ich weiß nicht, ob es sich auch sonst von religiösem eifer oder schelsehen gebraucht findet — mag sich der sonst üblichen „ansicht" oder vielmer „falschen ansicht" *(dṛshṭi, mithyâ dṛshṭi)* vergleichen lassen; tücke, hintergedanken, genauer „im hinterhalt, im verborgenen des herzens liegend, wonend" *(guhânilaya,* wie *guhâçaya, °hita)* kann ebenfalls im sinne von geheimen, versteckten aber der offenen warheit und lere widersprechenden gefülen gedeutet werden; doch beides erhält diese besondere beziehung erst durch das was vorauf geht. „Rechter, voller ergebung, ganz rechten verfarens" (vgl. *prayôga* „das verfaren, das religiöse verfaren" *samyakprayôga* „das rechte verfaren, die rechte anwendung religiöser heilmittel") dieß ist, was meines erachtens dem ganzen ausspruch seine spitze gibt, und dieß one gewalt und zwang. Und hieran knüpft sich trefflich der als überschrift gebrauchte schlufssatz, dessen ausdruck weniger schwierig als lerreich erscheint.*)

Hier wieder kommt uns eine erklärung Burnoufs zu statten, die er aus einem andern Sûtra seiner singhal. sammlung (Saṅgitisutta) beibringt. Dort ist von zwei kategorien die rede, die der zehn heillosen handlungen *(dasa akusala kamma pathâ)* und die der zehn heilsamen handlungen *(dasa kusala kamma pathâ)* pfade oder richtungen. Jene sind: mord, diebstal, ehebruch, lüge, verleumdung, schmähredе oder grobheit, eitles geschwätz, begerlichkeit oder habsucht (cupidité), boshaftigkeit und abfall (hérésie), also die zehn verbotenen handlungen; diese sind das gegenteil, deren vermeidung. — Wir wissen was *karman* bedeutet, das werk, die handlung oder das mittel, von dessen moralischer natur und wirksamkeit alles abhängt (erkl. No. 58). Die richtung eines solchen werkes, sein „pfad" *(karmapatha)* ist der pfad des handelnden wesens oder subjects, das unter dessen einflufs wirkt und lebt. Ist es ein gutes werk, wie die befolgung eines der zehn gebote, dann ist es die richtung eines heilsamen werkes oder eines werkes zum heil *(kuçalakarmapatha)*, und ebenso umgekert. Dieß dürfte genügen, denn worin das heil besteht brauche ich nicht mer zu sagen. Und es erklärt sich nun, wie ich meine, warum das zehngebot „die zehn heilsmittel oder werke" *(daçakuçalakarmâṇi)*, kurzweg „das zehnfache heil" *(daçakuçalam,* vgl. Childers, 214) genannt wird.

Im wesentlichen sind es auch überall die selben schlechttaten oder sünden *(duçcaritra)*, vor deren pfade in dem buddhistischen dekalog gewarnt wird. Abweichungen in der ordnung und ausdrucksweise begegnen, wie wenn z. B. Klaproth (Vie de Buddha, Journ. As. IV, 77) als „4° ne pas porter de faux témoignages, 5° ne pas mentir, 6° ne pas jurer" oder als „8° être désintéressé, 9° ne pas se venger" aufführt — folgen viel mer

*) Nur dafs nicht mit der Calc. ausg. *yathâ* für *pathâ* zu lesen.

von ungenügender kenntnis und genauigkeit der darsteller als der unzuverlässigkeit oder verschiedenheit irer quellen. Verschieden nur ist die art, wie die ersten bestimmungen des allgemeinen zehn- oder die fünf des fünfgebots zu einem dekalog des ordens oder der geistlichkeit vervollständigt werden. Die eine art kennen wir bereits (s. oben s. 186); eine andere, die ebenfalls das Sûtra der befreiung mitteilt und natürlich auf den Buddha selbst zurück fürt (vgl. Burnouf, Intr. 300; Köppen II, 264; 279) heißt „die zehn bestimmungen der tilgung" (ausstoßung — *daçanâçanâṅgâni*, pâli: *dasanâsanaṅgâni*). Ire letzteren fünf sind: Verächtlich reden vom Buddha, von dem gesetz, der kirchen- oder glaubensgemeinschaft (6—8), abfall oder ketzerei (9) und verletzung einer nonne (10), als verbote, auf deren übertretung die austilgung (das biblische *khôreth*), die ausstoßung aus dem orden steht (Burnouf, Lotus, 445; vgl. Childers, 260 f.). — Und ganz verschieden sind, wie gesagt, die eine dritte art ausmachend als bloße mönchs- oder ordensregeln bezeichnet wurden, da sie von dem allgemeinen fünf- und zehngebot nichts mer enthalten. So beiläufig eine aufzälung, welche H. Burney (Journ. As. Soc. of Bengal, VI, 1, 439) mitteilt, darin zu den fünf nach dem Pratimôxasûtra früher angefürten regeln noch folgende fünf kommen, betreffend das verhalten gegen ordensbrüder oder schwestern, als: abhaltung derselben vom almosenempfang, vom willigen verbleib im kloster, von tugend- und kenntniserwerbung, deren verweisen und beleidigen, aufreizung zu streit und zwiespalt (vgl. Burnouf, a. a. o., 445). Das sind spätere schul- und ordensregeln *(çixapadâni)*, welche mit dem zehngebot schlechthin nichts als die zal gemein haben, nach der sich die moralischen sünden oder pflichten eines jeden an den fingern abzälen lassen.

Solche aber ist alt, uralt, auch die dreiteilung in sünden des körpers *(kâya)*, der sprache *(vâk)*, des innern sinns *(manas)*, wie bei den Brahmanen so auch bei den Parsen und andern völkern nachgewiesen, alt auch gewifs der inhalt, wie die auffallende übereinstimmung der meisten jener zehn gebote mit denen des mosaischen dekalogs zeigt (vgl. Köppen a. a. o.). Beruht letzteres wol auf einem früheren, innigeren zusammenhang von völkern, die wir heute als glieder semitischer und indogermanischer sprachgemeinsehaft auseinander halten? Oder hat später eine überlieferung, ein austausch statt gefunden? und wann, und wie weit, und welchen weg ist solches gegangen? Oder aber — und wer möchte bestimmt auch diese möglichkeit leugnen — sind sie unabhängig von einander entstanden? etwa wie die geschichten von einer sintflut oder anderes was das sinnen und sagen der völker da und dort gleich gebildet? Noch lässt sich hier nur immer fragen. So viel ist aber doch wol gewifs, dafs wenn auch nicht überall wo eine menschenmenge zum volke ward, die stimme ires gottes aus donner und blitz erschallte, seine worte auch nicht überall, wo eine menschenmenge sich um einen fürer scharte, auf zwei steinerne tafeln des bundes geschrieben wurden: dafs gleichwol überall wo religion und erziehung mächtig hervor traten, die selbe oder gleiche stimme erkannt ward, die selben oder gleichen worte auf die tafeln des herzens sich einschrieben, hier mer dort minder im bewusstsein des volkes lebendig, belebt und wieder belebt wurden, um späteren geschlechtern von menschengeist, liebe und würde zeugnis zu geben.

67. „Was du heischest, dir lieb ist, das sei alles von mir gewäret" *(yad yâcasê tava varan tad ahan dadâmi).* (S. 36.)

So die antwort des königs auf das verlangen der Mâyâ, welches in den vorauf gehenden strophen ausgesprochen. In diesem verlangen ist aber so viel versönliches, liebe und anmut enthalten, dafs man — ich möchte sagen — wol gar nicht verstimmt wird, ob man gleich die absicht merkt. Denn absicht ist, diejenige situation zu erhalten wie sie für die empfängnis und geburt des Bôdhisattva zum voraus gegeben.

Die Mâyâ wünscht zuerst (str. 5), dafs auch ir gemal sich irer enthalte, der frommen gelübden ergebenen, der streng verwarten, dafs auch bei im nichts unlauteres, unfrommes *(apuṇyam)* in der länge der zeit, auf die dauer *(dîrgharâtram)* entstehe, aufkomme, damit er irem verlangen desto williger gehör leihe. Dieser wunsch ist aber weder so wieder gegeben in der übersetzung nach dem Tibetanischen: „Seigneur des hommes, ne contrariez pas mon envie" — der ausdruck „liebesdurst oder verlangen *(kâmatṛshâ)* ausüben" scheint hier irrig aufgefasst — noch nach der Calc. ausg. so recht zu verstehen. *)

Das verlangen nun (str. 6) „auf der höh des sommerpalastes" *(prâsâdaharmyaçikharê)* zu weilen, wo der schwan zieht, lässt an die hangenden gärten orientalischer königsbauten denken, mit hoch gelegenen terrassen und teichen. Etwas königliches und ser vornemes hat auch der genannte vogel, auch bei Foucaux so — frequenté par les cygnes — übersetzt, „eine weiße gansart mit schwarzen beinen und schwarzem schnabel" eine art wasservogel (P.Wb. III, 951); als Haṁsa (schwan, vgl. erkl. No. 64, s. 181) benannt ist auch ein fürst oder könig der Gandharva, der sonst bei den Buddhisten Dhṛitarashṭra heißt (das. 988), „dessen reich besteht, fest steht". So auch ein bekannter stammfürst im indischen volksepos. Und von jenem namen ist patronymisch der hier genannte Dhârtarashṭra abgeleitet.

Wie also ire wonung und ir lager nur frieden und blütenduft atmen, so soll auch ire umgebung (str. 7) nichts widerwärtiges haben; nicht panzer- oder rüstungtragende männer *(kâñcukîyapurushâḥ* — bei Foucaux: „ni hommes ni eunuques", und in wie fern *kañcukin* „gepanzert", auch kämmerer, diener eines serails heißt, nicht unrichtig — nicht knappen *(vidûraka,* vgl. *dâraka,* P.Wb. III, 594), noch gemeine frauen (*istṛ prâkṛta*°, vgl. pâli: *itthi*, Childers 163) sollen um sie her sein, nichts was auge, nase und or verletzen, was unangenem (*a-manâpa*, das. 235) sein kann. — Der Calc. text ist hier wieder ganz verderbt. **)

Ferner (str. 8) soll auch die ganze königsburg, ja wol der ganze stadt- und herrschaftsbezirk sich mit ir freuen und glücklich sein: die gefesselten sollen alle befreit, die nach gut oder habe ir gefallen richten *(dravyâṁvarâṅçca)* reich gemacht, endlich kleider, speisen und getränke sieben tage lang verteilt werden. ***)

---

*) Besonders im zweiten pâda, da: *çîlavratêshvâbhiratâ yaça: saṁvṛtâ ca* gelesen wird statt des richtigen °*abhiratâya susaṁvṛtâya* der hss.

**) Auch metrisch falsch: *na ca prâkṛtatamâ: puratô 'sti hêyâ:* für: *na ca istṛprâkṛta mamâ . .*, ist jene lesart ganz unverständlich.

***) So auch nach dem Tibet.: „Faites que ceux qui recherchent les richesses soient riches". — Die behandlung neutraler formen *(dravya)* wie msc. ist hier gewönlich. — Etwas auf den ersten blick bestechendes hat die Calc. lesart *(divyâṁvarâṅçca)* als „die himmlischen", das hieße „edelsten und besten", eine doch immer noch gewagte interpretation. Noch anders „hab und gewand" *(dravyâmbarân)* zu lesen, ist grammatisch nicht wol möglich.

Auch nicht streit und hader (str. 9), zornige reden u. s. w. sollen in der stadt sein sondern erfreut und glücklich alle wie im Nandana, d. i. im indischen elysium, in dem lustgarten Indras, die götter sind. Darum sollen auch nicht (str. 10) die söldlinge oder schergen von des königs strafender gewalt, ruten- oder stocksoldaten *(râjadaṇḍabhaṭâ:;* vgl. P.Wb. V, 188), nicht gar ungerechte gewalthaber *(kudaṇḍâ:)*, noch von druck und drange *(utpîḍanâm api)* die drohen und schlagen *(tarjanatâḍanâ:)*, nicht die peitschen sollen herrschen oder sein, sondern alle die in liebe sich vereinen u. s. w., diese alle, die so einig und innig unter seinem scepter wonen, solle der könig zumal wie ein und einziges kind *(yatha êka putram)* betrachten. So, meine ich, ist die ganze rede an den könig gerichtet, alles seitens der Mâyâ von im verlangt, indess nach Foucaux's übersetzung aus dem Tibetanischen das angeredete subject wechselt, was namentlich in der letzten strophe auffällt. „Que — heißt es — sans être retenus par (la crainte) de grands châtiments et de remontrances du roi, sans chercher à se battre et à se blesser, tous agissent réciproquement avec des pensées de bienveillance. O roi, regardez tous les hommes comme un seul fils". — Das sanskrit-original hat die wörter des ersten hemistichs im subjects-, die des zweiten im objectscasus, abhängig von „betrachte, sieh an" *(vîxasva)*. Anders nach dem französischen würde der zusammenhang und damit, abgesehen von einzelheiten, die ganze concinnität der rede durchbrochen und verstört sein.

So aber schließt sich nun auch die antwort des Çuddhôdana (str. 11) wol an, die gewärung von allem verheißend. Höchlich erfreut *(paramam udagram)* oder munter spricht er sein „es sei dieß alles" *(astu sarvam idam êva)*, entsprechend der an in gerichteten aufforderung zur freude. Mit meiner sanskritübersetzung stimmt auch im ganzen hier die nach dem Tibetanischen, höchstens dafs der zusatz „sans réserve" bei Foucaux — je l'accorde tout sans réserve — über das sanskrit *(êva)* etwas hinaus geht. *)

Wenn es aber, um auf diese frage hier nochmals mit einem worte zu kommen, wenn es noch mer beweises dafür bedarf, was schon Weber (Die neuesten forsch. etc. p. 24) gegen Burnouf annam, dafs wir in diesen poetisch gehaltenen teilen wol bruchstücke aus älteren traditionen vor uns haben, so möchte der hinblick auf diese und änliche stellen geraten sein. Hier ist keine repetition, nicht nur wie könig und königin reden sondern auch, dafs sie reden, in strophischer form erzält. Nicht anders also als wie schon wiederholt hier und viel früher schon (Journ. As. Soc. of Bengal 1851, s. 283) es sich ausgesprochen findet, es sind balladen, wovon in diesen strophen wieder eine vorliegt, älter als alle prosa die sie einschließt.

68. „Wie im Miçrakâhaîne die here jungfrau" *(yatha miçrakâvanagatâ khalu dêvakanyâ)*. (S. 37.)

Darin drängt sich zum schlufs der inhalt der vier letzten strophen zusammen, die anweisung des königs an die umgebung oder sein gefolge *(pârishadya)*, wol nachdem die fürstin abgetreten. Es hat bei dem übermaß des „schönen und prächtigen", bei aller licenz und verkürzung, welche

*) Die Calc. ausg. ist auch hier im dritten pâda, wenn verständlich, doch entschieden mangelhaft. Wir lesen: *abhiyâca tubhyaṁ svanucintitâni*, wofür nach den hss. vor dem letzten worte *manasâ* eintritt. Statt *abhiyâca* wird auch *abhiprâyu* (vgl. str. 1) gelesen, für sinn und metrum one wesentlichen unterschied.

die sprache des originals für sich gebraucht oder in anspruch nimmt, einige schwierigkeit derselben auch in der übersetzung auf fuß und tritt zu folgen und den metrischen character einiger maßen bei zu behalten. Unzweifelhaft wird indessen auch dieser einige entsprechende freiheit zustehen.

So wenn es gleich (str. 12) schirme heißt, da doch näher „sonnenschirme" gemeint sind und flaggen *(chatrâpatâka)*, womit die gruppen von palmen *(tâlapaṅkti)* geschmückt sein sollen, nicht umgekert, wie in der französischen übersetzung. Und so (str. 13) in der angabe der verschiedenen waffenrüstung der truppen, die zum schutze bestellt werden, der pfeile, lanzen, wurfgeschosse und spere *(nârâca-çûla-çara-çakti)* und schwerter *(khaḍga)*, wenn die übersetzung eines und ein anderes kün zusammen fasst. Solches ist one belang gegenüber dem logischen und grammatischen zusammenhang.

Nach der französischen übersetzung hätten wir die beiden hälften dieser strophe aus einander zu halten. „Que vingt mille hommes courageux (skr. *raṇasâuṇḍa* für °*çâuṇḍa*) diversement armés, prennent des flèches, des lances, des piques, des javelots; qu'une suite à la voix douce comme celle des cygnes entoure la reine, afin que etc." Das hat, scheint mir, keinen rechten sinn, ist auch so im sanskrit-original nicht gegeben, wärend dieses sich wol mit dem von der königin begerten (str. 6 u. 7) in einklang bringen lässt. — Vielleicht darf man sich die sache also vorstellen. Um den erhöht gelegenen sommerpalast mit seinen gärten oder in den letzteren befand sich der teich, darauf der schwäne liebliches rauschen, und dieses *(dhṛtarâshṭramanôjñaghôsham)* solle man die kriegsleute umgeben lassen *(parivârayâtha*, wie *prakarôtha*, II pl. imper.), wodurch die geharnischte mannschaft weit genug entfernt und die königin doch in irem liebes- oder erbarmenswerke *(karuṇâsthita°)* nicht one wache *(raxamâṇâ)* blieb. — Die construction ist änlich der oben (str. 10) erklärten.

Unter Tûrya (str. 14) sind gewisse musikalische instrumente, als pauken, trommeten, aber auch musikalische instrumente überhaupt zu verstehen, unter deren „sangbegleitetem" *(anugîta)* schall die geputzte königin iren palast bezieht. Einer „braut der himmlischen" wird sie da verglichen, der Marut *(marutsnushâ)*, d. h. der windgottheiten, der beliebten begleiter des Indra, deren name daher auch für den von göttern überhaupt galt (vgl. P.Wb. V, 570).

Dort angekommen soll sie ir anmutiges unter blumen gebettetes lager besteigen, das auf reich verzierten säulen oder füßen *(pâdâi:)* ruht — also doch ein erhöhtes lager (vgl. erkl. No. 66, s. 186) — und dann erst ires kopfgeschmeides, der juwelen und perlen *(maṇiratnacûḍâ)* sich entledigen. Man darf in diesem acte, als in einer art ceremonie den beginn irer gelübdezeit sehen, doch nicht wol dabei an eine tonsur denken, welche für die ältere zeit des Buddhatums überhaupt zweifelhaft ist (vgl. Köppen I, 342). Auf bildwerken, wie auf dem Calcuttaer basrelief (von Th. Pavie skizziert und der Foucaux'schen übersetzung beigegeben) erscheint die Mâyâ auf irem lager in schlicht herab wallendem har, one erhöhten kopfputz.

Was nun den schlufssatz betrifft, so ist Miçrakahain wieder eine bezeichnung für Indras lust- oder überhaupt götterhain, nach Foucaux wegen der gemischtheit oder mannigfaltigkeit *(miçra*, „mélange") von bäumen und blumen so genannt, wie denn der name auch überhaupt wald, „ein mit Çallaki (weihrauchbaum) und Badarî (judendorn) vermischter wald" bedeutet (P.Wb. V, 785); im M. Bhârata (I, 6061) auch

name eines wallfartsortes. Hier will der name zumal heiligkeit und herrlichkeit, das ganze aber wieder so viel wie eine Apsaras bezeichnen. Parallel ist diese bezeichnung der eben erwänten von Marut- oder götterbraut, und parallel der merfach vorkommenden von göttermädchen, herer oder himmlischer oder göttlicher jungfrau *(dêvakanyâ)*. Die viel besprochene jungfräulichkeit der Mâyâ lässt sich auch hieraus nicht wol urgieren. Nur dafs diese und dergleichen bezeichnungen an den Mariencult erinnern, der phantasie und dem mythos spielraum gewären, wird man nicht leicht in abrede stellen.

69. „Diese und andere und manche hundert tausende von göttern" *(êtâni cânyâni cânêkâni dêvaçatasahasrâṇi)*. (S. 37.)

Schon früher ist von den vier großkönigen, den Mahârâja, unter irem andern namen und irer eigenschaft als welthüter *(lôkapâla)* die rede gewesen (vgl. erkl. No. 31). Auch andere der hier genannten götternamen sind von früher bekannt, und wohin sie gehören, d. h. die verteilung der götterhimmel überhaupt habe ich bei gelegenheit ebenfalls angezeigt (erkl. No. 21). Uebrigens bezeichnen die hier genannten namen gleichsam vertreter der verschiedenen götterregionen, so dafs wir an deren hand einen nähern einblick in das buddhistische pantheon gewinnen mögen. (Vgl. Burnouf, Intr. 202; 599—619; Köppen I, 248—66; Hodgson, Sketch of Buddhism, Transact. of the Roy. As. Soc. etc. II, 1, 232 ff.; Hardy, Manual 25 f.; Schmidt, Ueber einige grundl. etc., Mém. de l'Ac. Imp. de St. Petersb. I, 96 ff.; u. a.).

Nächst den vier großkönigen oder welthütern auf den abhängen, und Çakra, dem himmelsfürsten oder Indra der „Drei und dreißig" auf dem gipfel des weltenberges wird Suyâma genannt — nicht Suyama, wie in der Calc. ausg., was den gott der unterwelt und des todes (Yama) bedeuten würde. Suyâma ist repräsentant der götter auf dritter stufe in der Kâmawelt, auch wol nicht, wie Schmidt (Mém. etc. de St. Petersb. II, 30; IV, 216) nach mongolischer übertragung erklärt, der „kampfeslosen", d. h. derjenigen, welche schon jenseits des schlachtgebiets sich befinden und an dem kampfe der götter mit den Asuren keinen anteil mer haben, sondern anderer als wie sie auch bereits die Brahmanen kennen (vgl. Wilson, V. P. 54). Es sind nämlich die, welche tages- und nachtzeiten nach dem öffnen und schließen der Lotusblumen, die nachtwachen *(yâma)* zu drei stunden bemessen, kurz die wandelgötter oder sterne, planeten (P.Wb. VI, 126), die selber wandeln und der zeiten wandel bestimmen. Und so, nicht aus irer stellung im buddhistischen göttersystem erklärt sich name, ursprung und wesen dieser gottheiten (vgl. Burnouf, Intr. 605).

Im himmel oberhalb des Mêru stehen die Yâmagötter eine stufe niedriger als die bewoner des vierten himmels, die Tushita, deren vertretung hier one zweifel auf Santushita übertragen. Aenlich ist der folgende Sunirmita vertreter der kurzweg Nirmita genannten götter. Dieser name bedeutet nicht wol die „umgewandelten" (P.Wb. IV, 202) sondern eher, wie es scheint, die „sich umwandelnden", entsprechend einer andern benennung der selben götterklasse, Nirmâṇarati, die an umwandlung gefallen haben — „spiritus gaudens in permutationibus", nach A. Rémusats erklärung. Letzterer name begegnet auch im Vishṇu-Purâṇa (Wilson, 268), als bezeichnung einer götterklasse des elften Manvantara

(Manuperiode), nach Burnouf jedoch one analogie mit dem hier genannten, da es bei den Brahmanen nicht schon so benannte götter gegeben, mit andern worten, die schon in den Vêda bekannte verwandlungsfähigkeit der götter einer eigenen klasse derselben nicht schon name und stellung geliehen.

Ueber diesen steht der Paranirmita-Vaçavartin, „der nach willkür die wandelungen anderer lenkt" — spiritus permutans aliena, wie A. Rémusat hier (zu dem betr. art. des Voc. pentagl.) erklärt — also auch schon diesem namen nach für sich und seines gleichen die höhere stellung einnimmt, den sechsten und letzten himmel der welt des gelüstes. Auch ist so viel wol mit Burnouf (a. a. o. 618) richtig, dafs wir eine auf- und übereinanderstellung von gottheiten der beiden letztern arten nur erst aus dem belieben buddhistischer systeme kennen. *)

Noch ist Sârthavâha, d. i. der „karawanenfürer" oder schätzebringer genannt, also wol als ein herr des reichtums oder besitzes erscheinend. Schon darum aber auch um seines beinamens willen, „Son des Mâra" *(mâraputra)*, ist seine zugehörigkeit zur Kâmawelt sicher gestellt. Näheres über denselben wüsste ich nicht anzugeben.

Die nun folgen gehören in die himmel der Rûpa- oder formenwelt, bekanntlich mit vier dhyâna, stufen der beschauung, d. h. immer tieferer andacht, immer klarerer reinheit, immer helleren lichts und ansehns. Jede stufe hat, wie wir ebenfalls schon wissen (erkl. No. 29) merere unterabteilungen, stockwerke oder stufenhimmel, drei oder vier, die letzte wol gar sechs oder acht; ire anzal variiert in den verzeichnissen der nördlichen und südlichen Buddhisten, desgleichen auch die namen irer insassen (Burnouf, Intr. 608 f.). Ueberall aber gehört die erste stufe der Brahmagenossenschaft, wie denn Brahmawelt *(brahmalôka)* auch überall wol die ganze zweite stufen- oder himmelswelt bezeichnet, zum zeichen, bemerkt Köppen (I, 268), dafs die andern und weitern zwischenstationen erst später eingerichtet worden.

Unser text hat zuerst Brahmâ sahâmpati (nicht *saha*° der Calc. ausg., auch nicht *sahâ*° einiger hss.), d. i. Brahman, als „herr der mächtigen", wofür der tib. ausdruck *(mi mdjed kyi bdag po)* nach Foucaux (table alphab.) „le maître des insoumis" oder „maître des créatures" (also wie *prajâpati)* heißt, wärend Burnouf (a. a. o. 610) „le souverain des êtres qui souffrent" (wie von *saha, sah* „tragend, ertragend, leidend") übersetzt. Indessen kommt dem ersten gliede des wortes *(sahâm* gen. pl. von *sah)* auch die bedeutung des „haltenden, widerstandsfähigen, mächtigen" zu (vgl. *saha* „kraft, stärke"; *sahâ* „erde", als die alles tragende, *dharaṇî)*, und dieser sinn, Brahman als herr der götter, menschen, der wesen, überhaupt des alls (vielleicht mit beziehung auf *saha*, vereint, zusammt) dürfte als der vorzüglichere erscheinen. Und darin hat Burnouf gewifs wieder recht, dafs dieser eine Brahman allein aus der älteren religion den anhängern des Câkya überkommen, welche sei es aus achtung

*) Im P.Wb. (IV, 484) wird dieser name als „dem willen *(vaça)* der durch andere *(para)* umgewandelten *(nirmita)* folgend *(vartin)*" erklärt, gegenüber Burnouf: „ceux qui disposent à leur gré des formes qu'ont revêtues les autres". — Dafs *nirmita* hier im sinne von *nirmâṇa* (verwandelung) steht, ist schon oben bemerkt; und *para*° würde demnach, meines erachtens „die verwandelung anderer" d. h. an andern geschehend, mit hinzuname von *vaçavartin* (vgl. *cakravartin*) „einen, der in seinem willen *(vaça)* lenkt *(vartin)* die wandelungen anderer" bedeuten. Abgesehen von anderem ist auch jene erklärung an sich schwer verständlich.

und anerkennung für diese größte gottheit, sei es um ire stufenhimmel gehörig zu bevölkern, oder durch beides zumal veranlasst, eine Brahmakörperschaft, ein Brahmagefolge, ire Groß-Brahman *(Mahâbrahman)* als götter in die stufenhimmel setzten.

Hiervon zunächst absehend finden wir weiter Brahmôttara, d. h. einen höheren, über den gewönlichen hinaus gehenden Brahman (Brahma superior), dann Subrahman, d. h. einen guten vortrefflichen Brahman, beide als purôhita, d. h. minister oder hauspriester. Diese klasse der Brahma-purôhita pflegt stets im zweiten stufenhimmel, nach den Brahmaparishadya, dem Brahmagefolge, oder (nach Hodgson) den Brahmakâyika, der Brahmakörperschaft angehörigen, ire amtswonung zu haben, so dafs also der vorauf gehend genannte Brahmâ sahâmpati wie ein vertreter dieser letzteren erscheint. Mahâbrahman, sonst im dritten (nach nepalesischer darstellung bei Hodgson im vierten) dhyânahimmel sitzend, haben hier demnach keine repräsentation erhalten.

Ebenso auch nicht die götter, welche sonst (auch in nordbuddh. angaben) die beiden ersten himmel des zweiten dhyâna inne haben, Parittâbha und Apramâṇâbha, „götter des begrenzten und des unbegrenzten lichts", wofür hier allein Prabhâvyûha, d. i. helle oder lichtverteilung, genannt worden. Dagegen hat der dritte himmel dieser stufe seinen ständigen namensvertreter erhalten, Âbhâsvara (bei Foucaux: Bhâsvara), „gott oder sonnengott des reinen lichts" — spiritus fulgens clarus, nach A. Rémusat, „ceux qui sont tout éclat", wie Burnouf (das. 611) diese götterklasse heißt.

Ferner hat unser text keinen der üblichen insassen des dritten dhyâna hier aufzuweisen, der „götter der begrenzten, der unbegrenzten und der vollkommenen reinheit", es sei denn, dafs wir die Mahêçvara Çuddhavâsakâyika, „die großen götterherrn, welche die lauteren wonungen teilen", dafür ansehen; die namen sind nämlich nicht getrennt und nicht im singular zu lesen (wie in der Calc. ausg.). Bekanntlich werden in älterer zeit die vedischen gottheiten, Indra, Yama, Agni, Varuṇa etc. mit diesem erentitel, ebenso später die der brahmanischen dreigestalt *(trimûrti)*, nämlich Brahman, Vishṇu, Çiva, und noch später ist den anhängern und vererern des letzteren dieser speciell „der große herr oder gott", Mahêçvara genannt. Entlehnung aus dem Çivacult ist auch nach Burnouf (das. 617) für die nördlichen Buddhisten da oder dort unbedenklich anzunemen, und auch nach chinesischen quellen (des vocab. pentagl.) wird die wonung des großen Îçvara in den höchsten himmel der Brahmawelt verlegt. Indessen finden wir diese wonung doch nicht hierher, und die der Trimûrtigottheiten, wenn später eingesetzt, auch nur in die drei stationen des ersten dhyâna verlegt, so dafs eine solche beziehung hier immer ser zweifelhaft erscheint.

Was nun die beiden letzten namen betrifft, Nishṭhâgata, „der zur vollendung gelangte" und Akanishṭha (nicht *Ekanishṭha* mit der Calc. lesung) d. h. „der nicht geringste", der höchste (tib. *Og min*), princeps supremus, nach A. Rémusat, so werden wir damit auf das vierte und letzte dhyâna der Rûpawelt verwiesen. Der erste name ist unter den sechs oder acht klassen dieser stufe in den bekannten listen nicht genannt und auch sonst meines wissens nicht begegnend. Vielleicht soll er in kürze hier alle diejenigen vertreten, welche den „höchsten" vorauf gehen, den bewonern des letzten und höchsten stufenhimmels, „die keinen über sich haben".

Dafs die himmel der form- oder gestaltlosen welt (Burnouf, Lotus 809 ff.) hier keinen namen oder keine vertretung haben, bedarf wol keiner

besondern erklärung; wo die unbegrenztheit des raumes herrscht, kein sein und kein denken, daher können noch namen aber keine gestalten zur erscheinung kommen.

70. „Daſs er selbst begerete geleiter zu sein" *(svayam âtmanêcchati vibaddhayitum̃).* (S. 37.)

Natürlich dient die vorherige prosa nur dazu die folgenden strophen einzufüren, indem sie deren inhalt so weit als möglich voraus nimmt. Sie hat uns gelegenheit gegeben, die in frage kommenden götter der verschiedenen regionen im voraus einiger maßen kennen zu lernen. Uebrigens hat diese ganze einfürung außer dem zweck des anschließens wol noch den schulmäßiger vervollständigung, was auch von der folgenden anreihung der bekannten lebensphasen gelten dürfte. *)

Das metrum dieser Gâthâstrophen bilden vier elf- oder zwölfsilbige glieder *(pâda)*, die je wieder durch cäsur getrennt sind, also trishṭubh- oder mit den indischen metrikern jagatifüße, nach diesem schema: ⏑̄ – ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ ∪ ⏑̄, pramitâxarâ genannt (vgl. Benfey, Handb. II, 328; Weber, Ind. Stud. VIII, 380 f.). — Der unterschied von der indravaṁçâ (vgl. erkl. No. 10) besteht also wesentlich darin, daſs anstatt der dritten und fünften länge hier eine kürze eintritt. Eine regelmäßige verbindung von gleichen oder ungleichen vierteln, mit andern worten von elf- und zwölf-, elf- und elf- oder zwölf- und zwölfsilbern zu einer zeile ist nicht eingehalten. Im gegenteil finden wir außer der unbeschränkten wal in diesen strophen noch weitere licenzen, als zwei statt der auf einander folgenden drei kürzen und umgekert, am pâdaende drei statt der zwei kürzen; selbst für die zweite länge ist vereinzelt eine entschiedene kürze gebraucht. Hierdurch erwächst zwar auf der einen seite eine erleichterung, auf der andern aber durch die im original mögliche anbringung der verschiedensten namen und begriffsformen eine schwierigkeit für die deutsche nachbildung des verses, so daſs sich solche auch hier darauf beschränken muſs, den metrischen character annähernd fest zu halten.

In der ersten strophe nun ist im allgemeinen die frage nach der nachfolge und geleitung des Bôdhisattva gestellt. „Wer wol vermag *(kô vôtsahêta*, and. *kô côtsahêta)* dem träger der herrlichen gestalt *(vararûpadharam*, vgl. cap. II.) ständig zu folgen mit freudigem sinn *(prîtimanâ:)*?" Damit ist der stehende refrain des liedes gegeben. — Wenn es schon für den Bôdhisattva selbst, wie wir sahen, wie eine art überwindung erschien, aus den freuden der götterwelt in das irdische leben zu ziehen, wie viel mer für die götter, welche nicht den gleichen beruf zu der eigenen höchsten erleuchtung und der andern wesen erlösung zuerteilt erhalten. Dazu ist ein gehöriges maß von heiligem feuer, glanz oder kraft *(puṇyatêja:)*, von ere oder rum *(yaça:)*, von rat, ruf oder beruf *(vaca:)* als der schicksalsstimme erforderlich, um bei sich selbst oder aus eigenem antrieb *(svayamâtmanâ)*

*) Nach Foucaux's übersetzung beziehen sich die zuletzt genannten eigenschaften auf den Bôdhisattva, als die gesinnung bezeichnend, mit der er unterricht über das große Parinirvâna erteilt — „et quand il enseignera le grand Parinirvâna avec une pensée secourable, une pensée etc." Aus dem sanskrit *(yâvan mahâparinirvâṇâddhitacittatayâ — yâvat* c. abl. — nicht *nirvâṇâhita°* wie in der Calc. ausg.) ist dieß nicht wol, aber auch an sich nicht (vgl. erkl. No. 60: *parinirvâna* „tod") zu verstehen. — Die nächst folgenden strophen, mit der inzwischen liegenden prosa auch zwei weiter folgende strophenstücke hat Foucaux aus seiner übersetzung weg gelassen.

solche nachfolge gar zu begeren. Bedeutsamer lässt sich die macht der idee im Buddhatum kaum angeben, dafs alle freuden des daseins, irdische und himmlische zurücke treten sollen gegenüber dem höchsten gut, welches in der nachfolge des Buddha zu erreichen.

71. „Auch der nun folge dem erhabenen geist" *(sô 'dyânubaddhatu mahâpurushaṁ)*. (S. 38.)

Hier also nun die strophen, darin die einzelnen götterregionen durch gegangen, deren insassen zur nachfolge oder zum geleite des Bôdhisattva aufzufordern. *) — Vorauf kommt (str. 2) der „Dreißiger-götter-verließ" *(tridaçadêvapura)*, die burg oder das reich der drei und dreißig götter auf dem indischen olymp. Ire wonnigste freude und seligkeit ist das kosen und sich vergnügen mit den reizenden gespielinnen Indras, den Apsarasen. Und die vorstellung solcher seligkeit und sinnenlust erscheint allgemein characteristisch, später sogar, wie Weber (Die neuesten forschungen etc., 30) bemerkt, unter dem einflufs der entsprechenden moslemischen idee von den Huris zu solcher allgemeinheit und bedeutung gelangt, dafs in einzelnen unter islamischer herrschaft nachmals geschriebenen schriftstücken der ausdruck „zu den himmlischen jungfrauen gehen" mit „sterben, in der schlacht fallen" geradezu gleich bedeutend wird.

Entsprechend diesem verker wird auch die ausschmückung dieses götterhimmels gedacht (str. 3), mit hainen und lustgärten — über den Miçrakâhain vgl. oben erkl. No. 68 g. e. — und blumen, die blinken wie mit goldstaub *(kanakâcûrṇa)* bestreut, und nicht zum schein nur, sondern die mengen, minen himmlischer reichtümer *(divyâkara)* sind dort zu haben.

Lustgarten, paradies ist bekanntlich auch das Nandana (str. 4), das hebr. *Eden*, mit lauben des von dichtern viel besungenen Mandârava-, auch Mandâra- oder korallenbaums (Erythrina Ind., s. fulgens), eines stattlichen baumes, „der im juni seine blätter verliert und sich alsdann mit großen carmesinroten blüten bedeckt", zugleich eines der fünf, die im himmel wachsen (P.Wb. V, 553; IV, 675). Sonnenbraut oder sonnengattin *(suravadhû)* ist die gattin des sonnengottes (Sûrya), wie bei den alten die Ushas heißt (vgl. Muir, texts V, 156), indess hier wol besser die Sûryâ (sonnengöttin) entspricht, auch sonnentochter, um deren schönheit die götter wetteifernd kämpften; sie wird geliebte des Pushan, braut der Açvinen genannt (das. 178; 236). Ir lichter, glänzender wagen *(citraratha*, vgl. P.Wb. II, 1021) ist natürlich familieneigentum.

In der Yâma und Tushita reich (str. 8) ist die sinnliche liebe schon weniger materiell; man begnügt sich mit reiner umarmung und händedruck, wie es heißt. „Vererung in aller welt allein" ist wörtlich vererung

*) Was diese aufforderung hier wieder kerend ausdrückt ist meist die imperativform eines verbums *(bandh* c. *anu)*, welches „in verbindung sein, anhängen, nachfolgen, geleiten", einzeln auch (wie hier nur str. 7 *gacchati*) imperativ- oder praesensform eines solchen, das „gehen, nachgehen, folgen etc." bedeutet. — Nur einmal (str. 4) hat die Calc. ausg. die entsprechende mediale form *(anubandhatâṁ)*, welche nach den hss. und dem metrum auch sonst (str. 3, 5 für *anubandhata*; str. 7 für **bandhatu)* gefordert wird. Die dial. activform *(anubaddhatu*, wie in der überschrift für *anubaddhayitum)* ist str. 2 (Calc. ausg. *anubaddhitum*) metrisch unangemessen; (einige hss. haben *anubaddhiti*); infinitiv aber und felen des verbum fin. ist unzulässig. Uebrigens ist hier nicht des ortes, über die angefürten, keineswegs bloß willkürlichen formen des Gâthâdialects näheres anzumerken.

im geheimen, einsamen, vereinzelten *(pûjâ raha:—rahasipûjâbhavanârtham,* nach der glosse des Calc. herausg.). *Pûjâ* ist der cultus bei den Buddhisten (Burn., Intr. 340); wer speciell gemeint, weiß ich nicht anzugeben, doch dürfte wol nur eine redewendung in den worten liegen.

Bei den Nirmita und Vaçavartin (str. 6), letztere bezeichnung verkürzt für Paranirmita-Vaçavartin, ist die liebeslust noch mer veredelt: sie wird eben nur mit dem herzen oder innern sinne *(manasâiva)* ganz genossen *(sarvam anubhôkti kriyâ).**) Hier ist des in der prosa erwänten Sârthavâha, des Mârasons nicht gedacht; doch möchte sich an das folgende anknüpfend vielleicht einiges zur erklärung nachtragen lassen.

Es wird da (str. 7) Mahêçvara, „der große herr", genannt; und diese stellung zeigt, dafs wir denselben nicht mit den Mahêçvara Çuddhâvâsakâyika in verbindung bringen dürfen. Auch er, heißt es, ist nicht schlecht gesinnt *(pradushṭamanâ:)*; der erreicht oder besitzt in aller art oder weise, in jedem maße oder verhältnis die höchste, vollkommenste herrlichkeit *(sarvavidhâiçvaryapâragata:* nicht *sarvavidyâsvati*°, wie Calc. ausg.); der endlich als Kâmaherrscher oder herr im Kâmabereich *(kamêçvara)* auch zur vollkommensten herrschaft, näher „kraft alles seinem willen zu unterwerfen" *(vaçitapâragata:* vgl. P.Wb. VI, 322) gelangt. Diese momente passen auf einen höchsten herrn in der welt, und speciell auf einen Paranirmita-Vaçavartin, dessen wille unter allen umständen andere beherrscht. Nun wissen wir, dafs dieser götter region der eigentliche wonsitz der Mârasöne ist, d. h. der vervielfältigung des Mâra, änlich wie wir buddhistisch bei Indra und Brahman haben (vgl. Köppen I, 253). So begreift sich auch die besondere hervorhebung, dafs er „nicht schlecht gesinnt" sei; denn der Mârason tritt hier nicht als böser feind auf, sondern in seiner eigenschaft als herr und meister des ganzen gebietes sinnlicher liebe, begierde und lust. Natürlich sind beide im grunde identisch (vgl. erkl. No. 57); die identität wird auch hier, wie wir sehen, bedeutet, nur nicht einseitig, nach seiten des bösen princips gedrängt. So ist auch wol der „karawanen- oder schätzebringer", *Sârthavâha,* nur ein anderer Mâra oder Kâma, und so ließen sich noch eine anzal begriffsformen in gleicher weise als Mârasöne personificieren. Denn ire familie und menge ist ser zalreich, da bei inen nicht einmal ein anlächeln wie bei den Nirmita erforderlich ist, sondern der bloße blick schon genügt zur vermerung ires geschlechts.

Für das Brahmareich (str. 8) finden wir hier keine der bekannten stufen oder klassen unterschieden. Doch wer sind „die vier von unermesslichem glanz" *(caturapramâṇaprabha)*? Wir kennen als Apramâṇâbha, „götter des unbegrenzten lichts" die bewoner des mittleren himmels im zweiten dhyâna, von einer vierteilung aber kann nach allem nur bei dem ersten dhyâna die rede sein (vgl. erkl. No. 69). Also sind wol diese vier klassen gemeint, und möglich, dafs dabei eine beziehung oder anspielung auf die vier s. g. *Apramâṇaya* (pâli: *Appamaññâ,* Childers, Dict. 51) statt hat, als welches nämlich die unbegrenztheit der eigenschaften der freundschaft *(maitrya),* des mitleids *(karuṇâ),* des frohsinns *(muditâ)* und des gleichmuts *(upêxâ)* bezeichnet werden.**)

---

*) Gegen die lesart *(anubhûtakriyam)* der Calc. ausg., was empfunden heißen kann, aber auch metrisch weniger annembar erscheint.

**) In der Calc. ausg. wird auch in diesem pâda fälschlich *(caturapramâṇa*° one *prabha)* gelesen, dazu von dem herausg. so glossiert und erklärt, als müsse sich der ausdruck adjectivisch auf das Brahmareich beziehen *(catu:pramâṇadharam).*

Was die benennungen betrifft, womit die schlufsglieder der einzelnen strophen den Bôdhisattva bezeichnen, so mögen dieselben hier noch dahin gestellt bleiben.

72. „Er folg' dem Heilig-vollend'ten mit bedacht" *(siddhavratañ samanuyâtu vidum).* (S. 39.)

So das schlufswort. — Aus den götterhimmeln wenden sich die strophen zu irdischer und menschlicher herrlichkeit. Damit wird der übergang zum gebiete des gesetzes, buddhistischen lebens und buddhistischer lere gewonnen, um auch hier alles auf die nachfolge des künftigen Buddha hinzulenken. In sachlicher beziehung ist in diesen letzteren strophen wenig mer zu erklären. Mer allerdings, was sprache und ausdruck betrifft, worauf ich aber hier nicht eingehe, so weit nicht zweifelhafte und mögliche verschiedene auffassung des sinnes eine erörterung nötig macht.

So ist es gleich im nächsten (str. 9) schon eine eigenheit, dafs das ganze zweite hemistich zur einladung für die nachfolge gehört; wenigstens vermag ich den satz „der die menge von schätzen, eig. juwelenfundgrube *(ratnâkara)* und ungefärdetes glück *(abhayasâukhya)* gewärt" *(dadam,* auch *pradam,* im acc.) nur auf den Bôdhisattva, den träger reichen verdienstes *(vipulapuṇyadharam)* zu beziehen. Auch der erdenbeherrscher *(pṛthivîçvara)* im folgenden (str. 10) braucht kein anderer als der Cakravartin zu sein. — „Was das wort erreichet *(âdêyavâkyabhavi;* nicht *vâkyâir bhuvi,* wie Calc. ausg.) und die stimme erfasst *(grâhyarutam),* eigentlich „zu erreichen, zu erfassen ist" (str. 11), das alles folge dem Brahmaherrn *(brahmêçvara),* natürlich dem Bôdhisattva, änlich wie Brahmawandel den buddhistisch religiösen lebenswandel bezeichnet.

Allgemeiner konnte die forderung, dafs alles dem Buddha folgen solle, in seinem geleite alles zu finden sei, kaum ausgesprochen werden. Nach unserm gefüle könnten die strophen auch damit abschließen, es sei denn, dafs nächst der götter- und menschenwelt, auch die Buddhawelt iren besonderen teil haben müsste. Und so wäre es nach anderer benennung eben der „Gesetzesherr" *(dharmêçvara),* bei dem göttliches nicht nur und menschliches, sondern alles und „jegliches glück in der dreiwelt" *(tribhuvi sarvasukham)* zu erreichen (str. 12). *)

So erhalten wir, wie gesagt, in diesen strophen weiter eigentümlich buddhistische religions- und sittenlere, voraussetzungen, daran die aufforderung zur nachfolge geknüpft wird. Also vor allem leidenschafts- und schuldlosigkeit und gemütsruhe (str. 13), dann unterricht, kunst und geschick *(çixâ,* auch *çâixâ),* auch des Pratyêkabuddha oder -jina, oder kurzweg Pratyêka (vgl. erkl. No. 44), des alles kennenden kenntnis, des

---

Das ist der bedeutung nach „der vier würden glanz tragend" wol nicht unrichtig; grammatisch (N. sgl.) ist es falsch, wie metrisch seine lesart.

*) Die Calc. lesart: *yê divyakâma tatha mânushakiya icchati tribhuvi sukham,* kann des metrums wegen nicht richtig sein. Richtig ist mit den hss. *yê divyakâm atatha mânushakâñ, yâ icchati . . .* — Sollen wir *atatha,* wie es geschieht, abtrennen, worauf bliebe das zweifelhafte *divyakâm* und *mânushakâm* zu beziehen? Und würde einer verneinung jenes oder beider nicht das folgende widersprechen? Dieß nicht, aber kann *sukha* als msc. oder gar fem. gebraucht werden? Allerdings, wie *dukkha* auch im Pâli, vgl. Fausböll bei Childers, Dict. 128; und dann würden die beiden formen, wie ich vorziehe, sgl. accusative sein. — Der sich also ergebende sinn ist so treffend, eine „himmlische lust" *(divyakama)* oder „himmlisches begerend" auch hier unter allen umständen so widerstrebend, dafs ich auf die gefar eines irrtums hin nach jener auffassung übersetzt.

„zehnkräftigen“ *(daçabala,* vgl. s. 156 f.), welche dem „Ocean der tüchtigkeit“ oder tugend *(guṇasâgara)* zu folgen gebietet (str. 14), endlich erweitung, besser wol lichtung, erhellung *(prathitum)* der unheils- oder höllenpfade, erschließung des sechsfachen gangs *(shaḍgati),* des achtteiligen weges *(ashṭâṅgamârga,* vgl. hier bes. s. 58 f.; 144) betreten (str. 15), sind zunächst die ziele, welche in begleitung des Bôdhisattva erreicht werden. Und zu dem letzteren sei nur bemerkt, was ebenfalls schon früher (s. 145) bedeutet worden, wie der „sechsfache gang“ d. h. die sechsfache lebens- oder geburtsform, die folgenden umfasst: 1) der götter *(dêva)* oder himmelsbewoner; 2) der menschen *(manusha)*; 3) der dämonen oder halbgötter als *Asura, Gandharva, Yaxa* u. a.; 4) der geister der abgeschiedenen *(prêta)*; 5) der tiere *(tiryak, tiryagyôni)*; 6) der höllenwesen *(nâraka).* Statt der sechs wird auch wol bei den nördlichen, doch auch bei den südlichen Buddhisten mit auslassung der dämonen oder halbgötter nur von fünf gesprochen *(pañcagati,* vgl. Burnouf, Lotus 377). Hiervon werden nun die letzteren vier, bezieh. drei gänge oder formen der wiedergeburt als die schlimmen, die pfade des unheils oder unglücks *(apâya)* und die darin stehenden wesen als „unheilswesen“ *(âpâyika)* bezeichnet, im gegensatze zu den andern, welche die guten wege heißen (vgl. Burnouf, das. 309 f., Childers, 49).*)

Ueber den namen des Buddha (str. 16) als „herrlich vollendeter, der wol oder glücklich gefaren“ (*Sugata,* vgl. erkl. No. 15) kann ich hier hinweg gehen; wie man sieht, sind auch die beiden andern der Trias, gesetz und kirche (daher *saṅghata*°, nicht *saṅgata* der Calc. ausg.) nicht felen geblieben. — Im folgenden (str. 17) sind die „vier giftigen strömungen“ bezeichnet *(jâtijarâmaraṇaduḥkhaxayam,* daraus mit dem letzten nicht etwa ein fünftes zu entnemen) neben dem Saṁsâra, welches sie bilden (vgl. erkl. No. 30). Uebrigens ist eine steigerung im inhalte dieser strophen nicht zu verkennen. So sind wir bereits zu dem standpunkte eines Buddha selbst gekommen, wenn von einem die rede ist (str. 18), der alles liebe und angeneme in der welt, alle herrlichen tugenden nur begert, um sich selbst und andere *(âtmâparâṅca;* nicht *parañca* mit der Calc. ausg.) zu befreien.**) — Gleiches gilt auch wol weiter (str. 19), da wir drei pâramitâ genannt finden und damit wiederum erlösung oder befreiung als ziel der wünsche hingestellt. Und gleiches endlich dürfen wir von dem abschlusse (str. 20) sagen: „Und so — wünschend nämlich *(tatha)* — manche tugend etc. zum gewinne von glück *(sâukhya),* seligkeit *(nirvṛti)* und voller vollendung *(siddhi)*“. Nirvâṇa ist natürlich mit dem allem gemeint; was ich „seligkeit“ übertragen *(nirvṛti),* „glückseligkeit, wonne, entzücken; das zur ruhe kommen, erlösung“ (P.Wb. IV, 213), ist als specielles synonymon dafür anzusehen (vgl. Burnouf, Intr. 441; 518; erkl. No. 59).

Wer solches also begert, der „folge dem Heilig-vollendeten mit bedacht“. Aenlich wie hier ist in dem schlufsgliede jeder strophe die bezeichnung des Bôdhisattva mit einer dem inhalte der strophe entsprechenden benennung gegeben. *Siddhavrata* „der vollendete in der pflichtübung, in frommer ergebenheit oder heiligkeit“, wie *Guṇâgradhara* „der die spitze der tüchtig-

*) Nach dem Calc. text *(prathitum apâyapatha yathâmatir)* ist die betreffende strophe unverständlich. Wir müssen mit den hss. *(yêsha matir = yêshâṁ matir* vgl. übr. s. 162 note) lesen. Dafs hier der plural, zeigt auch die verbalform *(anubandhata)* am schlufs.

**) Ebenso ist zu anfang der strophe, was ich als „wünschend“ neme — *ishṭô* — nicht mit der Calc. ausg. *itô* (von da, daher) zu lesen, als schon gegen das metrum.

keit trägt" (str. 6), *Vimalacandramukha* „ungetrübetes mondantlitz" (str. 2), wie bekanntere, *Mahâpurusha*, *Brahmêçvara* u. dergl. sind alles eren-, oder erende beinamen, die auch sonst wol (vgl. cap. II), ja einzelne sogar als wirkliche personen- und eigennamen begegnen.

73. „Lasst im uns folgen, dem erhabenen lautren wesen" *(anubandhayâma imam uttamaçuddhasattvam).* (S. 39.)

Hiermit also eine neue reihe von strophen, die zu geleit und nachfolge ermuntern. Sie sind abermals durch ein stück prosa eingefürt, dessen inhalt nicht reicher, aber ärmer erscheint als der des vorigen. Nicht einmal die aufzälung der bekannten lebensphasen, die wenn überhaupt wol besser hierher gehörten, ist zur einschaltung übrig geblieben. Da mussten nun die beliebten oder gar beliebige zalengrößen aushelfen, nicht bloß runde summen sondern bei einzelnen der erscheinenden göttermengen, wie wir sehen, auch mit bestimmten multiplicatoren. So ist vier und achtzig die zal der ersten göttersöne gleich eine der bekannten und beliebten größen; warum aber eben die Mahârâja-körperschaft auf diese größe angesetzt, kann ich nicht wol sagen, und eben so wenig, warum die Mârakörperschaft zu sechszig und die Brahmakörperschaft zu acht und sechszig tausend gezält wird.*) One bestimmte angaben bleiben alle erklärungsversuche hier bloße vermutungen, dazu über dinge, die vielleicht ganz müßiger übung oder willkür angehören.

Etwas von der vorigen prosa verschiedenes ist es auch, dafs die götterklassen hier als solche in großer zal vertreten erscheinen; und die stelle, welche dabei die Mâragötter nach den Nirmâṇarata — wie diese hier also heißen — und Paranirmita-Vaçavartin einnemen, entspricht dem früher gesagten (erkl. No. 70); ebenso der zusatz, „die auf ire frühere verdienste gestellt sind" *(pûrvaçubhakarmaniyatânâm;* nicht *°niryâtânam,* wie Calc. ausg.). Natürlich müssen aber zu diesen allen noch viele und andere aus allen himmelsrichtungen kommen. Besondres aber ist allein, dafs gerade die vornemsten *(udâratamâ:)* hier das wort füren. Uebrigens ist dieses prosastück ja wol durch das vorhandensein eben auch dieser andern Gâthâ veranlasst, wie sich dieß denn in der ersten strophe in dem ausdrucke „noch in dieser weise" *(asmiñ vidhâ[nam] ati,* nicht wol *dvidhâ api* mit der Calc. ausg.) einiger maßen zu erkennen gibt.

Diese weise ist nun die bekannte erhebende und feierliche der çakvarî, worin früher die Mâyâ und der könig Çuddhôdana gesprochen (erkl. No. 65). Und dafs hier die edelsten der götter darin das wort nemen, ist allerdings wol ein besonderes und darin, wie es scheint, auch begründet, weil es eben wol solche sein müssen, die den gewaltigen ausspruch tun: Hingebend (oder hinweg mit) Kâma's lust *(tyaktârthakâmarati)* und fort (oder bei seite) mit der Dhyâna wonne *(dhyânasukham),* d. h. aller lust und freude der Kâmawelt und der stufenhimmel der Rûpawelt entsagend, „lasset uns folgen dem erhabenen lautern wesen"!

*) Möglich wäre, dafs das vierfache von siebenzehn als der anzal der stufenhimmel im Brahmalôka die letztere zal ergeben, nach deren abzug von einer auch sonst beliebigen potenzierung mit zwei oder vier (hier etwa 2, 4 . . . 128) die sechszig als rest bleiben.

74. „Lasst hochgesinnet von dem Weisen uns all' nicht lassen" *(tâvan mahâçayamṛshiṁ na jahâma sarvê).* (S. 40.)

So lange nämlich *(tavat)*, als bis alle voraus gesetzten phasen seines lebens bis ans ende erfüllt sind. Diese sind in unsern strophen hier durchgenommen, die sich am längsten bei empfängnis und geburt aufhalten, dagegen anderes bis zum Nirvâṇa kurz behandeln. Immerhin wird hierher die berechtigung oder vielmer der anlafs zu jener einschaltung in die prosa abzuleiten sein.

Im einzelnen macht vor allem die zweite strophe eine erklärung zum verständnisse nötig, nicht sowol das erste als vielmer das zweite hemistich. „Der zum mutterschoße nun hin schreitet *(âkrântapâda tatha garbhasthitan* — letzteres hier im sinne von °*sthânam*, vgl. str. 6), dem hochbegabten (hochherzigen, *mahâtmam*) dem erwürdigen, vorzüglichen *(pûjârahan, atiçayam*; nicht *atiyaçam*, wie Calc. ausg.) lasst uns vererung weihen *(abhipûjayâma)*". Nun ließe sich nach der Calc. lesart *(puṇyâiḥ suraxitam ṛshim pariraxayantaṁ yasyâvatâralabhêna na manaḥ praharsham)* weiter so verstehen und ist auch wol so verstanden worden: Lasset uns (ferner) vereren „den durch seine verdienste wol beschirmten weisen, der schirm gewäret, durch dessen erlangte hinabfart (scheiden) das herz (uns) nicht freudig erregt ist". Gegen solche auffassung spricht 1) dafs es auffallend ist, die betrübnis des herzens in solcher form, mit verneinung ausgesprochen zu finden — an unser herz *(na manaḥ* für *nô manaḥ)* wäre in diesem sinne gar nicht zu denken; 2) dafs wir in der tat in einigen hss. (Lond. u. Oxf.) diese überflüssige kürze *(na)* nicht finden, aber auch durchweg im ersten pâda dieses hemistichs nicht accusativ- sondern nominativform *(ṛshi pariraxisantô)*; 3) dafs es in der natur — ich möchte sagen, dieser strophenart, aber gewifs — der buddhistischen anschauung liegt, beim beginne so großer aufopferung nicht betrübnis sondern das herz voll freude zu haben (vgl. oben str. 1, in der anrede der Mâyâ). Aber es ist hier auch wol gar nicht von hinabfart mer die rede, da was dieses sonst bedeutet *(avâtâra)* in dieser verbindung (mit *labh, labha*) das „erreichen einer absicht, eines absehens" heißt (wie a. a. o. *abhiprâya;* vgl. P.Wb. I, 474 nach Burnouf, Lotus 385; Intr. 165 n. 1). Und es ist dieß auch gar nicht etwa die absicht des Bôdhisattva, über deren erreichung sich die edelsten götter freuen, sondern ir eigenes absehen auf în (gen.), seinem geleite und dienst nachfolgen zu dürfen.

Auch in der folgenden strophe (str. 3) darf meines erachtens nicht mit der Calc. ausg. im letzten pâda *(yac chrutvâ bôdhivaracittêna janêjjanêrshyâ)* gelesen und darnach verstanden werden, „dafs solches empfahen oder inne geworden, in der Bôdhi geist, d. h. den gedanken auf die erleuchtung gerichtet, nicht neid bei den lebenden (wesen) erstehe". Diese lesart ist auch metrisch felerhaft. Vielmer ist nach den hss. *(yac chrutva .. citta janêjjanêryâ)* one verneinung zu lesen und zu verstehen, „dafs im sinne oder geiste der Bôdhi eifer, heiliger eifer *(îryâ)*, das religiöse leben aufkomme". — Es hat gewifs seine schwierigkeit, die ganze fülle der strophen deutsch einiger maßen dem metrum entsprechend und treu wieder zu geben. Und doch möchte ich beides zumal nicht unversucht lassen.

Die blütenfülle und der duft (str. 4), daran sich götter- und menschenkinder erfreuen und — letztere natürlich — gesunden, ist wie früher in des königs rede, desgleichen der schmuck des Kapilagefildes (str. 5). Aenlich verhält es sich mit der dreifachen unbefleckheit im schoße seiner mutter

(str. 6), den sieben schritten und der Çakra und Brahma hebammendienste (str. 7), davon in legenden und früher (vgl. cap. II, str. 17) und später (c. VII) erzält wird. Wieder darf in dieser letztern strophe nicht dem Calc. texte — *draxyanti yê imu* — sondern mufs den hss. — *draxyanti janu imu* — aus begrifflichen und metrischen gründen gefolgt werden.

Nach seinem „weltlichen getriebe" *(lôki anuvartanatâ)*, dem aufenthalt im frauenpalast und seiner herrschaft entsagung (str. 8) geht der Bôdhisattva später zum Mahimaṇḍa gleich bedeutend mit Bôdhimaṇḍa, „dem tronsitz der erkenntlichkeit" (str. 9), was also nicht mit *Mahimaṇḍala* (erdumkreis, vgl. Fouc. Rgya etc. II, 302, n. 1) zu verwechseln.

In der „dreitausend" *(trisahasrê)* wesen etc. (str. 10), wie ich zu lesen vorziehe, um darunter die welt (für *trisâhasrê* scil. *lôkê*), das aus dreitausenden von welten bestehende weltall zu verstehen, bis er jene zum heil, zum „unsterblichen" *(amṛtê)* geleitet, dann selbst zum Nirvâṇa den pfad eingeschlagen, zu seliger ruhe *(çântibhâva)* eingegangen, „so lange lasst hochgesinnt" u. s. w., wie zu anfang. Vom tode, wie wir sehen, ist hier keine rede. Doch insofern als der Buddha mit dem tode auch unmittelbar ins Nirvâṇa eingeht, mufs beides, sein Pari° oder Mahâ-parinirvâṇa (vgl. erkl. No. 70) und Nirvâṇa überhaupt auf eines hinauskommen.

75. „Wie doch wol mag die beglückte mutter aussehn" *(pramada nu kîdṛça bôdhisattvamâtâ)?* (S. 41.)

Das ist was die neugierde der Apsarasen rege gemacht und sie zu irem gange aus dem reiche der unsterblichen getrieben. So berichtet uns die erste strophe des liedes, und das selbe erzält die vorauf gehende prosa. Auch was diese ferner erzält, wie jene nymphen zu irem „himmlischen, selischen selbst" *(divyamanômayâtmabhâva)* gewänder und puder und salben und blütenkränze genommen, ist, wie wir sogleich sehen, ebenfalls in den strophen gesagt. Wäre das verhältnis zwischen beiden, der prosa und den sangstrophen ein anderes als es bisher hier immer betrachtet worden, so möchten wir diese art zusammenstellung so wenig begreifen, als wie ein inhalt wie dieser hier und der nächst folgende mit zum wechselgesang *(parasparam)* eben der Apsarasen selbst gehören kann.

Das einzig besondere in dieser prosa ist die benennung des königspalastes als Dhṛitarâshṭra d. i. „feststehenden reiches" oder „dauernder herrschaft", derselbe name, wonach früher (vgl. erkl. No. 67) der schwan benannt worden. Dafs eines nach dem andern oder um des anderen willen so genannt, möchte ich nicht behaupten.

Das versmaß dieser strophen ist wieder ein von den früheren verschiedenes und zwar nach folgendem schema:

⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ | ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –,

welches in der strophe wiederholt wird, so dafs also das erste und dritte, zweite und vierte glied *(pâda)* gleich sind. Wie man sieht betrifft die verschiedenheit allein den anfang der pâda, die ersten sieben, bezieh. sechs silben, die s. g. „blumige" oder „geblümte spitze", wonach der vers auch mit besonderem namen pushpitâgra genannt wird (vgl. P.Wb. IV, 823; Bôhtlingk, Çak. s. 291; Weber, Ind. Stud. VIII, 361). Von der sonst verwandt erscheinenden Âryâ ist diese art strophen durch zälung nicht der füße *(gaṇa)* sondern der moren (kürzen *mâtrâ*) verschieden, daher diese hier im allgemeinen mâtrâchandas, als lieder mit bestimmtem

quantitativem maße benannt, und darunter solche, die in den ungleichen (1. und 3.) pâda 16, in den gleichen (2. und 4.) pâda 18 kürzen (mit amphimacer und bacchius am ausgang haben als *âupachandasaka)*, bezeichnet werden (vgl. Weber, das. 179; 307). — Schwierig, ja wol unmöglich in neuerer sprachform nachzubilden ist die „blumenspitze", die häufung der kürzen zu anfang, worin das original eine anzal begriffe zusammendrängen kann. Man müsste auf eine auch nur annähernde metrische nachamung in der übersetzung verzichten, wenn nicht statt der beiden anfangskürzen eine länge gestattet wäre, die das original seltener in den ungleichen, häufig in den gleichen durch cäsur getrennten gliedern hat. Sonstige abweichungen, z. b. anapäst für dactylus (str. 10) dürfen als unregelmäßige ausnamen angesehen werden. — Uebrigens kommt immer die sprachfreiheit in anschlag, welche der dichter in diesem dialect sich heraus nimmt.

76. „Lieblich ist sie und her des Jina mutter! sprachen's und flugs zu der götter reich sie kerten" *(supriyayaçavatî jinasya mâtâ, punar api dêvapuraṅ gatâxaṇêna)*. (S. 41.)

Damit schließt der Apsarasen gesang. — So wenig wie diese letzte strophe sind die ersten (str. 1—3), wie angedeutet zu einem wechselgesang angetan, wie wir in nach dem prosaausdruck zu erwarten hätten. Wie sie blumen und kränze zur hand nemen, so geschmückt, „finger an finger gelegt", wörtlich „mit den zehn nägeln oder fingerspitzen *(daçanakhaka)* ir aṅjali, die buddhistische händeerhebung machen" (str. 2), dann in lang herab wallenden gewändern *(vigalitavasanâ:)*, „die formen fließend" *(salilarûpâ:)* da stehen und auf die ruhende Mâyâ hinweisen (str. 3), das können sie selbst wenigstens nicht wol singen.

In dem letzten ausdruck, wie immer auch auf die glänzende faltige gewandung zu beziehen, möchte ich noch eine bestätigung für die früher (erkl. No. 34) ausgesprochene ansicht betreffs des wesens der Apsaras sehen. Das beiwort *(salila)*, „fließend" übersetzt, bedeutet geradezu „wasser", wie *(ap-)* die erste silbe von irem namen, mit dessen zweiter es in der wurzel *(sar* „fließen, hinfließen") überein kommt. So ist das alles wieder zu der grundvorstellung von glänzenden wasser- oder wolkenjungfrauen passend, denen von natur leichtigkeit und beweglichkeit eignet. Hier mag die bezeichnung dabei auf die im luftraume schwebenden gestalten gehen, wie dieß in der prosa angezeigt ist. Uebrigens haben wir uns dieselben wol in gebückter haltung zu denken, entsprechend irer lüsternen neugierde, wie sie den daumen in die hand drücken, wodurch der zeigefinger zum hinweisen frei wird.

Auf diese stellung deutet auch weiter hin (str. 4), der ausdruck „sehend von oben herab", wie ich *(jihma vipaçyata)* übersetzt. Das bezeichnende wort *(jihma)* bedeutet bekanntlich „nach unten oder seitwärts abfallend, schräg, schief" (P.Wb. III, 106), wird „vom schiefen oder schielenden auge", von allem, was „krummen weges", daher „hinterlistig, falsch, ungerade, unerlich" zu werke geht, gebraucht. Hier mag es den verstolenen, lüsternen, ja wol neidischen und seitwärts schielenden blick dazu bedeuten, welchen die himmelstöchter auf die „schönste aller frauen" werfen, was denn ebenfalls die gebückte stellung, das herabsehen aus der höhe kennzeichnet. Im deutschen hat es wol seine schwierigkeit beides „nicht neidlosen blicks" und „von oben herab" mit einem auszudrücken.

Gleicher weise ist es in dem folgenden (str. 5), da die Mâyâ eine „würdige person", ein treffliches „gefäß" *(bhâjana)* heißt für das perlenkleinod, Bôdhisattva genannt. So ist gefäß, lesen wir, „die herrin, königin, göttin" *(dêvi dêva dêvê,* gegenüber dreimaligem *dêvê* der Calc. ausg.), genauer wol „die Dêvî, des Dêva Dêvî". Natürlich ist dieses spiel dem versausgang zu liebe und fülle so bereitet, aber auch im deutschen schwer wieder zu geben.

Die mit folgendem (str. 6) anhebende schilderung im einzelnen hat von sprachformen und varianten abgesehen wenig auffälliges. „Unbefleckter oder ungetrübter mondes- und sonnenglanz" für körperglanz überhaupt (str. 7), „bienengeschwirre" für das haar (str. 8), lotusblumen für die augen, der bogen für den leib (str. 9), elephantenrüssel für arme oder beine (str. 10) sind bekannte und beliebte vergleichsweisen.

Bekannt ist auch was der „heilige umgang" zu bedeuten hat, die umwandelung nach rechts *(pradaxiṇakriyâ)*, womit buddhistisch heiligen oder erwürdigen personen vererung bezeigt wird, und ebenso, daſs wir unter der bezeichnung als *Jina* „der siegreiche", eine andere benennung für den Buddha haben.*)

77. „Mitleid dann und erbarmen" *(kṛpakaruṇa)*. (S. 42.)

Das ist der schluſs auch dieser sich in gleichem metrum anschließenden fünf strophen — die vorker, welche götter und genien unmittelbar vor der hinabfart treffen; wie sie in bewaffneter macht sich an dem orte aufstellen, welchen die Apsarsen eben verlassen, nachdem sie die Mâyâ zur empfängnis angetan und bereitet gesehn; wie sie in kurzem gebcte schließlich die herabkunft und iren zweck erflehen.

Es sind wieder (vgl. erkl. No. 69) die insassen der verschiedenen götterregionen, die Lôkapâla, Çakra, Yâma, Nirmita — wofür gewiſs nicht *nirṛti* „genien des todes und untergangs" mit der Calc. ausg. — die mit den dämonen und halbgöttern sich einstellen und genannt werden, so weit es das versmaß erlaubt. Sie rufen und laden einander zur wagenwacht oder -hut *(rathagupti)*, warnen aber auch, was wol besonders die kleinen geister und kobolde aller art angeht, vor übermut und irgend einem menschen auf erden leid zu tun (str. 13). Mit iren waffenmassen — eine freiere übersetzung nur könnte hier das versmaß strenger einhalten — sollen sie natürlich nicht in nächster nähe der Mâyâ sondern dort im luftraume *(gaganatalasmi)* aufgestellt sein (str. 14; die Calc. ausg. ist hier wieder ganz felerhaft).

Dann kommen die göttersöne in festfeierlichem anzug (str. 15) — der ausdruck ist im zweiten hemistich ganz derselbe wie zuvor bei den Apsarsen (str. 2) — und manen flehend zum aufbruch. Zweck der herabkunft soll die mitteilung, d. i. nach schulmäßiger form die wiederherstellung des gesetzes sein, womit aller welt erlösung bewirkt wird. Und als beweg-

*) Wie in dieser strophe der Calc. text *(supriyavasatin)* vom richtigen der hss. verschieden, so, um nur eines noch anzuführen, was der übersetzung entgegen gehalten werden kann, auch in str. 4: „Möchten doch auch wir, wir andern nymphen" *(vayam iha abhimanyayâma anyê* statt *abhimanyayâ âtmâ)*. Hier ist in dem wie das original sich in der ausg. gedruckt liest, weder sinn noch metrum recht zu erkennen.

grund bezeichnet das gebetwort mitleid und erbarmen, d. i. die allgemeine wesensliebe, die höchste tugend des gesetzlerers.*)

78. Vererung *(pûjâkarman).* (S. 42.)

Die prosa unserer darstellung lässt dem Bôdhisattva hier nochmals vor seinem scheiden aus dem Tushitahimmel eine feierliche vererung und abschiedsmusik darbringen. Nach dem gedruckten originaltext, um dieß sogleich zu bemerken wird die letztere allein von Apsarsen gebracht, die zu je vier und achtzig hunderttausenden aus allen himmeln der Kâmawelt heran nahen, indess das vererungswerk nur von Bôdhisattva geübt wird, die von morgen her kommen. Umgekert finde ich in einigen hss. nicht den passus, welcher die ankunft und vererung der letzteren berichtet, aber die Apsarsen-musik als vererung bezeichnet. Endlich, und das möchte wol die jüngste version sein, wie sie der tibetanische text hat, und für welche allerdings die später bemerkte gegenwart der Bôdhisattva einiger maßen spricht: wir sehen beides oder beider, der Bôdhisattva und Apsaras herankommen und beiden den zweck des *pûjâkarman,* d. h. des vererungswerkes zugeschrieben.

Nach Burnouf (Intr. 340) bezeichnet *pûjâ* bei den Buddhisten den cultus, wärend derselbe bei den Brahmanen *yajña,* „opfer" genannt wird. Beider wörter bedeutung ist darum nichts weniger als identisch; nur synonyma sind beide, insofern letzteres *(yajña)* in dem sinne genommen wird, welchen es in der ältern sprache hat, als „vererung in worten der andacht, preis, huldigung" (P.Wb. VI, 14), ein sinn, welcher diesem später abhanden gekommen und sich mit jenem allgemeineren *(pûjâ,* erenbezeigung, eren, vereren", das. IV, 830) vereinigt. Es ist also vom standpunkte des sanskritoriginals unrichtig, wie an unserer stelle nach dem tibetanischen wiederholt übersetzt wird, dafs jene sich dahin begeben „dans le but de faire un sacrifice au Bôdhisattva" (Foucaux, Rgya etc., 58). — Uebrigens mögen zu diesem gegenstande und bei dieser gelegenheit doch einige allgemeine bemerkungen am platze sein.

Wie merfach bei einzelheiten gezeigt, verhält sich das Buddhatum zum Brahmanentum nicht der art, dafs ersteres die institutionen des letzteren durchweg verworfen oder beseitigt und andere an deren stelle gesetzt hat. Im gegenteil, es hat mit der tradition keineswegs gebrochen, sondern zu dem älteren und vorhandenen sein neues hinzugefügt. Gleich wie wir im buddhistischen pantheon dieß gesehen, dafs zu den brahmanischen göttern neue und andere hinzu gekommen, auf den bestehenden bau neue himmel als stockwerke aufgesetzt wurden, so überall. Aber es schließt dieß nicht aus, dafs die brahmanischen namen und begriffe — auch hier sind die götter ja zeugen — andere bedeutung erhalten, dafs buddhistisch bedeutungslose formen außer acht bleiben, dafs endlich eine wie immer große oder geringe anzal ganz neuer formen und begriffe entstanden.

Die macht der brahmanischen hierarchie beruhte nun wesentlich auf dem opfercultus. Unzälige rituelle erfordernisse und vorschriften, die allein der priester kennt, gab die menge gedanken- und willenlos in die hände

*) „So flehn wir" ist nach der handschriftl. lesart *(adhyêshâma),* indess was dafür in der Calc. ausg. zu lesen *(adhyasa)* das ganze pâda *(asminn adhyasa dharmadânahêtô:)* schon metrisch falsch erscheinen lässt.

dieser herrschsüchtigen kaste. Sobald daher eine lere auftrat, wie die des Buddha, welche den wert und die geltung des opfers nicht anerkannte, da drohte notwendig der macht und herrschaft des eifersüchtigen priestertums der umsturz.

Aber es konnten die opfer im bisherigen sinne bei den Buddhabekennern keinen wert und keine geltung behalten. Denn wem sollten die opfer gegeben werden? Gottheiten im brahmanischen sinne gabs nicht mer, die ganze götterwelt war dem Buddha untergeordnet. Einen schöpfer und erhalter des weltalls, einen *Brahma prajâpati* konnte das Buddhatum nicht anerkennen, denn alles und jedes, geburt und wiedergeburt war schicksalswerk, erzeugnis früheren wirkens, des *karman* geworden. Ueber aller welt und allen wesen und allen göttern stand der sittlich erstarkte und geistig erleuchtete mensch; und im und seinem vorbilde nachfolgen, seinem gesetze unverbrüchlich anhangen, seiner heiligen gemeinschaft sich anschließen, das ist alles (vgl. Köppen I, 491). Im, seiner person gilt auch alle vererung, darin aber opfer nicht verlangt werden, wenigstens solche im brahmanischen sinne keine stelle haben.

So wie nun die götter aus allen regionen sich dem scheidenden Bôdhisattva nahen, die hände hol aneinander gelegt und erhoben *(añjali)*, sich mit dem haupte im zu füßen neigen *(saptâṅga* „mit den sieben gliedern"), iren feierlichen umgang zur rechten halten *(pradaxiṇakriyâ)*, so sind die äußern formen der andacht und des vererungswerkes. Diese formen sind vorbild zu, richtiger nachbild von der art ererbietiger begrüßung, mit welcher die gläubigen der person des Buddha oder der heiligen, nach deren tode iren reliquien näher treten. In dieser andacht, einzeln in gebet, in festfeier, in verlesung und anhörung des gesetzes (vgl. erkl. No. 35) besteht der buddhistische cultus, und dieser wie jede äußere betätigung des Buddhadienstes heißt vererungswerk *(pûjâkarman)*. Solches ist auch, was dem brahmanischen opferwesen noch am nächsten steht, das almosengeben, sind überhaupt, auch one speciell so genannt zu sein, die tugenden und heilsmittel, deren übung und vollendung zum jenseits der befreiung füren. Doch der müsste, beiläufig, an pfaffenkünsten und volksaberglauben verzweifeln, wer nicht auch hierin wieder die staffeln sähe, auf welchen eine geistlichkeit mit der zeit zur selbstvergötterung und herrschaft sich empor heben konnte.

79. Çrîgarbha, „schoß des glückes" (S. 42.)

nach P.Wb. VII, 367: „die wolfart, das glück im schoße bergend". So wird der tron- oder löwensitz im söllergemach *(kûṭâgâra)* des palastes benannt, welchen der Bôdhisattva im Tushitahimmel bewont. Diesen besteigt er, da er im beisein der genannten alle seine wanderungen in den irdischen Çrîgarbha, d. h. in den schoß seiner mutter antritt. Und eben von dieser beziehung — nicht etwa, dafs der Bôdhisattva nun mit einem das ziel seiner wanderung im himmel hat, wie nach dem Tibetanischen mit Foucaux's übersetzung („posé sur le sein fortuné [de sa mère], bien purifié par toutes les bonnes oeuvres") anzunemen — also, von dieser beziehung hat jener tronsitz offenbar seinen namen erhalten.

So verhält es sich mit der namengebung hier überhaupt, mit der von personen und von sachen, wie im vorauf gehenden wol bemerkt worden. Gleiches bewandnis hat es ja mit so vielen namen unserer heiligen schriften, mit den namen der götter in den Vêda, wie mit den

namen, welche der märchenerzäler und fabeldichter seinen gestalten zu geben pflegt. Damit verdichtet sich die anschauung, es ist ein concretes etwas gesetzt, worauf die einbildung sich halten und iren inhalt befestigen kann. Je fester dieser sich anschließt, je bestimmter und begrenzter dessen form, um so schwieriger lässt sich einzelnes heraus greifen und anders als durch den ganzen inhalt der selbe name auf verschiedenes übertragen.

Wärend der Brahmane bei dem namen Çrîgarbha wol an die lenzes- und liebesspiele des dunkeln hirtengottes oder Krishṇa, eines andern Vishṇu dachte, muſste der Buddhist wol immer dabei an das „spiel der herabkunft" des Bôdhisattva denken, da sich der Mahâpurusha, der große mannesgeist in den schoß der Mâyâ herab senkte. Und wenn es im Lotus (p. 14) nachmals geschieht, daſs ein Bôdhisattva Mahâsattva mit gleichem namen als „glücksschoß" benannt wird, so ist es ja wol nicht, weil auf personen angewandt etwa die bedeutung „glückskind" geworden, sondern weil jenem, wie gesagt wird, „der unbefleckte weg" bestimmt ward, der wendepunkt aus einem vorletzten zu einem letzten dasein, welchen Çrîgarbha bezeichnet.

80. Der weltenbereich von dreitausendfachen großtausenden *(trisâhasramahâsahasrô lôkadhâtu:)* mit den zwischenweltlichen, *(lôkântarikâ:)* den räumen oder wesen inzwischen den welten. (S. 43.)

Um den Mêṛu, als den mittelpunkt einer welt, lagern bekanntlich in concentrischen kreisen sieben weite und tiefe meere, jedes mit einem felsringe umgeben, der um die hälfte aus dem wasserspiegel hervor ragt, und zwar ist wie jedes meer an breite und tiefe nach auswärts um die hälfte abnemend, so jeder felsring an höhe, von 84 tausend yôjana anhebend. Den äußersten felsring umspült der ocean, welchen wir in „unserer" welt kennen, mit seinen vier welteilanden *(dvîṗa)* oder continenten. Und solche welt oder solchen kosmos mit eigener sonne, eigenem mond und eigenen sternen, mit seinen himmeln und höllen umschließet ein furchtbar gewaltiger eisenwall, „der buddhistische orbis terrarum", *cakravâṭa* (rad- oder kreisumzäunung), gewönlicher *cakravâla* (pali: *cakkavala*) genannt (P.Wb. II, 910); Childers, Dict. 97; Burnouf Lotus, 842 ff.; Köppen I, 234 f. u. a.). — Gruppen von je drei welten, die mit iren eisenwällen oder cakravâla an einander stoßen, bilden tausendfach ein (drei-)weltentausend, einen chiliokosmos, tausend solcher (kleinen) chiliokosmen oder weltentausende einen mittleren, d. i. ein dreitausendfaches tausend, tausend mittlere einen großen chiliokosmos, ein großes weltentausend oder ein dreitausendfaches großtausend *(trisâhasramahâsâhasra)*, näher (mit *lôkadhâtu*, vgl. Lotus, 319; 511) einen „dreitausendfacher großtausende weltenbereich". Hiermit erklärt sich zunächst der an unserer stelle und vorab bei den nördlichen Buddhisten stehende ausdruck von einem dreitausendfach großen weltentausend oder dreitausendfach großtausende umfassenden weltenbereich.*)

*) Uebrigens sind die ansichten älterer und neuerer forscher über diesen gegenstand — Schmidt, Mém. de l'Ac. de St. Petersb., VI ser., II, 54 ff; Burnouf, Intr. 81, n. 3; Lotus a. a. o.; Köppen I, 236 f. — noch ser von einander abweichend, wol gar mer als die quellen selbst, so daſs ein näheres eingehen nicht wol one auseinandersetzung möglich würde. Gleichmäßig nur erscheint das bestreben der Buddhisten, ir weltsystem ins ungeheure auszubauen und ire begriffe vom unendlichen in beliebten oder beliebigen zalengrößen auszudrücken.

Nun was die zwischenweltlichen (*lôkântarika,* intermundia) angeht (vgl. Burnouf a. a. o., 832 ff., Append. No. XVI, Köppen I, 241 ff. u. a.). Bei der gruppierung von je drei welten, die mit iren eisenwällen an einander drücken, entsteht inmitten derselben ein zwischenraum in gestalt eines sphärischen dreiecks. Wenn merere gruppen an einander drücken — denn so müssen wir es uns vorstellen — sind um jeden weltkreis sechs solcher zellen oder zwischenräume gelagert, wohin der regel nach niemals weder ein lichtblick noch wärmestral dringt, weil sie über die umwallung nicht hinaus kommen, wo also ewig nacht und eisige kälte herrscht. Um dieser eigenschaft willen hat der buddhistische glaube die zwischenwelträume überall als die furchtbarsten höllen- und marterstätten angesetzt, sie und ire insassen demnach *lôkântarika* „die zwischenweltlichen", nämlich höllen- bez. höllenwesen *(nâraka)* benennend.

Es war eben kein mangel, um dessentwillen es dieser einrichtung bedurfte, denn bekanntlich hatten die Buddhisten bereits höllenreiche und wesen, die wenn auch nicht vom Buddha selbst eingerichtet (Burnouf, Intr., 544, Köppen I, 239), mit andern worten eigentümlich, doch wie so vieles andere von den Brahmanen überkommen und übernommen waren. Gemeinsam sind allen Buddhisten acht gluthöllen (von der zal der ein und zwanzig nach Manu IV, 88 ff.), welche unter dem felsgrunde des Cakravâla liegen, und deren qualen zwar nicht ewig, doch in steigendem maße lange genug dauern und mit brennen und braten, sieden und rösten, spießen und hacken u. s. w. auch schrecklich genug sind, um allen anforderungen selsorgerischer erfindungskraft und frommen eifers zu genügen. Auch die vorstellung von kalten oder eisigen höllen ist allen gemeinsam, nur dafs sich deren zal, bei den nördlichen Buddhisten acht gegenüber den acht gluthöllen, nicht wol mit den lôkântarika vereinigen lässt. Endlich ist der name und begriff dieser letzteren allgemein buddhistisch, aber so viel wir wissen auch eben nur diese und was mit diesen notwendig gegeben.

Was uns also weiterhin von den wesen und höllenqualen in diesen berichtet wird, das ist eben nur nach südbuddhistischen quellen und erzälungen. So, wenn diese zwischenweltlichen räume für solche sünder und verbrecher bestimmt erscheinen, für welche die gewönlichen höllen und strafen noch zu gut sind, nämlich für zweifler und ungläubige, die dort „als ungeheuer von scheußlicher gestalt" wieder erstehen. „Wie fledermäuse suchen sie sich mit iren langen nägeln an den eisenwällen der umgebenden welten anzuklammern; da sie aber nach art der zweifler und ketzer sich beständig unter einander beißen und zerreißen, so stürzen sie in das unendliche meer hinab, welches die weltkörper trägt. Das wasser dieses meeres ist ätzend wie scheidewasser und löst ire leiber auf; doch entstehen sie sogleich wieder und streben an den cakravâlas empor zu klimmen, gelangen mit unsäglicher mühe hinauf, kämpfen aufs neue, stürzen wieder hinab u. s. f." (Köppen, das. 241 f. u. anm.) Wenn hier, wie gesagt wird, die qual ewig wärt, so ist dieß allerdings ein greller widerspruch zu allem übrigen, wie er selbst bei theologen, namentlich aber bei buddhistischen auffallen mufs, da jenes „ewig" mit der ganzen grundanschauung irer lere streitet. Doch, wie bemerkt, ist das alles nur singhalesische auffassung und anname, also verhältnismäßig späte und jüngere, wärend die nordbuddhistische sich unsers wissens darauf beschränkt, was wir aus vorliegenden und analogen stellen ersehen.

In der tat haben wir es hier mit einem bis auf einzelnes, man möchte sagen, stereotyp gewordenen texte zu tun, wie dieß aus Burnoufs vergleichenden erörterungen und dankenswerten erläuterungen (a. a. o.) hervor geht („Sur les ténèbres des lôkântarika", Lotus, p. 832—38). Mit einer solchen stelle im Lotus (übers. p. 100) einer andern aus dem Mândhâtṛisûtra, einer erzälung in der Divya avadâna-sammlung (übers. Intr. p. 81) werden unsere hier und noch zwei andere ziemlich gleich lautende wiederholungen in dieser selben schrift (c. XXII und XXVI) verglichen, wobei natürlich die mer oder minder erheblichen verschiedenheiten besonders in betracht und der erklärung zu hilfe kommen. Nemen wir hinzu, was Burnouf ebenfalls mitteilt, den analogen text einer pâlischrift, des Mahâpadhâna-Sutta, so liegt auch schon hierin ein beweis, dafs wir in dem gleichmäßigen inhalte dieser texte die gemeinsame und älteste vorstellung der lôkântarika haben.

Dieß voraus geschickt scheint es auch hier geboten, den wortlaut unsers textes durch heranziehung der parallelstellen mit einigen bemerkungen zu begleiten, um so mer, als ich mich nicht in allem der auffassung Burnoufs anschließen konnte. — So gleich zu anfang, da gegenüber unserm texte (skr. *yâ api tâ lôkântarikâ aghâ aghasphutâ andhakâratamisrâ* *) folgender maßen die nachmals wörtliche übersetzung nach dem Lotus: „les ténèbres profondes qui sont répandues dans les intervalles des mondes" *(yâ lôkântarikâs andhakârâ tamisrâ)*, „dans ces ténèbres, les êtres, etc. qui se trouvent" *(tâsu yê axaṇâ: saṁvṛtâ:).* **) In dem letzten absatze sollen nun, und wie ich meine weniger richtig als nach der früheren übersetzung, die wesen bezeichnet sein, eine auffassung, welche auch in die Köppen'sche darstellung (a. a. o. 243) übergegangen. Nemen wir die andern texte gleich hinzu, den Mândhâtṛitext, welchen Burnouf früher (Intr. 81) so übersetzt: „Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, ces êtres aveugles et plongés dans la profonde obscurité des ténèbres" *(yâ lôkasya lôkântarikâ andhâs tamasô 'ndhakâratamisrâ . .)*, wofür später (Lotus, 838): „Ces ténèbres profondes répandues entre notre monde (et les autres), où regne une ténébreuse obscurité". Letztere interpretation ist offenbar die richtigere, und wird auch für diesen wie für die andern texte, den Lotus ausgenommen, zugegeben, dafs in inen zunächst von wesen gar nicht gesprochen. Hierauf kommt es aber an, und für den Lotustext auf die erklärung der betreffenden nominal- und verbalformen des heraus gestellten (zweiten) absatzes, um auch hier, wie mir scheint, die volle übereinstimmung zu finden. Dafür ist, wie das auch Bournouf, nur mit einer von der meinigen etwas abweichenden erklärung getan, der pâlitext *(yâpi tâ lôkântarikâ aghâ asaṁvutâ andhakârâ andhakârâtimisâ)* aus dem genannten sutta heran zu ziehen. ***) Mögen wir dann die adjectivische benennung *lôkântarikâ:*

*) So auch die Lond. hss. (nur getrennt: *andhakârâs tamisrâ*); die lesart der Calc. ausg. *yâ api lôkântarikâ âdyâ sphâṭândhakârâ tâmisrâ* ist (auch abgesehen von der verwechselung der änlichen zeichen für *dy* und *gh*) an dieser stelle ganz verderbt.

**) So trennt und schreibt Burnouf. Zu lesen ist nach der mitgeteilten folge und den varianten: *Yâ lôkântarikâs tâsu yê axaṇâ: saṁvṛtâ andhakârâ andhakâratamisrâ* . . (vgl. das. p. 833).

***) Es sind, worauf es ankommt, die beiden worte: *axaṇâ: saṁvṛtâ:*, welchen im Mahâpadhâna *aghâ asaṁvutâ*, im L. V. *aghâ aghâsphûtâ* parallel stehen. — *Axaṇa* erklärt Burnouf ganz richtig als „ce qui vient hors du moment" (*a-xaṇa*, nicht zur stunde d. h. zur unglücksstunde) „ce qui est inopiné, soudain, et par

besonders heraus stellen, oder aber sogleich als adjective bestimmung, wie grammatisch ja immer notwendig (und bei Burnouf geschieht) zu den plur. hauptwörtern „dunkel und finsternis“ *(andhakâratamisrâ:)* ziehen und danach wörtlich übertragen: „Sogar welche (sind) jene zwischenweltlichen, die von qual über qual überbreitet (erfüllten), dichten dunkelheiten und finsternisse“; was hier wie überall geschildert, ist nur erst die örtlichkeit.

Was nun folgt ist viel weniger zu verschiedenheiten in der auffassung angetan und wird auch durch vergleichung der parallelstellen vollkommen klar. — Ich will den text wiederholt hierher setzen. Er heißt: „Wo die beiden, sonne und mond, bei so großer kraft, bei so großer macht und großer herrschergewalt mit (irem) lichte licht, mit (irer) farbe farbe, mit (irem) feuer feuer weder entzünden (erwärmen) noch erleuchten“ *(yatrêmâu candrasûryâvêvam maharddhikâvêvam mahânubhâvâvêvam mahêçâkhyâv-*

---

extension calamiteux, désastreux“; also „unzeitig, unerwartet, unheilvoll“ (P.Wb. VI, 945; Childers, Dict., 24: *akkhaṇa*, mit der von Burnouf citierten stelle aus dem Sangîti-Sutta: *akkhaṇâ asamayâ* „wrong times and seasons“, nicht „ceux qui sont hors du moment, hors du temps“, sondern „unglücksfälle und stunden, neun, gegenüber einem frommen lebenswandel“). Wir haben übrigens das wort schon merfach in verbindung mit *apâya* gehabt und beide geradezu mit „höllenschrecken und unheil“ übertragen (vgl. auch str. 4 der folg. Gâthâ). Und *saṁvṛtâ:* (Burnouf schreibt *saṁvṛttâ:*) wird ebenfalls richtig als „couverts, cachés“ nicht wie weiter steht „ou encore (!) devenus, étant“ erklärt, nicht wie er früher annam „qui sont dans une perpétuelle agitation“, auch nicht wie er zuletzt gewollt, „qui (les êtres) se trouvent à contre-temps“, was alles nur für die schreibart *saṁvṛttâ:* passt, die einige hss. im störend an die hand gaben; es heißt „bedeckt, verdeckt, umgeben, erfüllt, voll von“ (P.Wb. VI, 706), von *var* (tegere, operire) nicht von *vart* (vertere; sich drehen, befinden, sein). Beides zusammen ist also „von plötzlichem, daher schrecklichem unheil erfüllt“. — Dafs dieß so richtig ist, zeigt die pâliformel; und sie hätte es auch Burnouf bewiesen, wenn er sie richtig verstanden. Er stellt *asaṁvuta* dem skr. *saṁvṛtta* gleich und gegenüber, wird aber von der negation im ersteren so betroffen, dafs er noch einmal einen text mit *saṁvutâ* für *asaṁvutâ* zu finden hofft. Gleichwol ist seinem gelerten scharfblick das richtige nicht ganz entgangen. Allerdings ist pâli *saṁvuta* was skr. *saṁvṛta* (nur nicht *saṁvṛtta*, mit einer veränderung, die beiläufig auch die form *sphuṭa* aus einf. wzf. *spar* erklärt) und pâli *asaṁvuta* was skr. *asaṁvṛta;* doch es heißt skr. *saṁvṛta* in dieser übereinstimmung nicht bedeckt, sondern gedeckt, eingeschlossen, beschränkt, also verneint (*asaṁvṛta*) uneingeschränkt (vgl. Childers, Dict. 58: „unrestrained“). Und *aghâ asaṁvutâ* sind „uneingeschränkte qualen,‘. — Damit wird nun auch der L. V.-text aufgehellt. Was jenem *axapâ:* gegenüber steht ist dem pâli auch gleichlautendes *aghâ:* (pl. von *agha*, welches allerdings wol „sünde“, péché, pécheresse) heißt, aber auch „schmerz, jammer, qual“ (P.Wb. I, 44), das „schlimme“, und dieß nur ist hier zutreffend. Und *sphuṭâ* (vgl. *pari-sphuṭa*) ist nicht sowol auseinander gehend, geöffnet — wie Burnouf sagt: „littéralement éclos par le péché“ — als hier vielmer „ausgebreitet, gebreitet, dicht gelagert“, da die begriffe des trennens, auseinandergehens, verbreitens und bedeckens hier wie merfach in einander übertreten (vgl. Westerg. Rad., 131; Benfey, Dict. 1087 f.). So ist *aghasphuṭa* „qual gebreitet, mit qual überdeckt, *aghâ aghasphutâ:*, „qualen über qualen gebreitet“, und so die verschiedenen versionen hier zu anfang in bester übereinstimmung.

Darum kann ich auch nicht mit der übersetzung aus dem Tibetanischen übereinstimmen, nicht wie Foucaux sie an Burnouf nach dessen citat (Lotus, 838) mitgeteilt „au milieu des ténèbres répandues entre ces univers, ténèbres, fruit du péché, produites par le péché . .“, noch damit, wie freilich viel anders in der ausg. (Rgya etc., 384) steht „les régions du monde enveloppées de toute sorte de vices, obscurcies par les ténèbres, où . . .“, noch wie an der zweiten stelle (das. 376) „enveloppés (les espaces du monde) de la malédiction du vice et ténébreux“ (die Calc. ausg. ist hier ganz richtig) noch mit dem wie an unserer (im sanskrit gleichen) stelle (p. 58) übersetzt wird „obscurcis par le vice etc.“; d. h. ich kann damit das sanskritoriginal nicht in übereinstimmung finden.

âbhayâ âbhâm varṇêna varṇan têjasâ têjô nâbhitapatô (Calc. *nâtitapatô*) *nâbhivirôcata:* (Calc. °*vilôkata:*). — Im Lotustext ist ein anderes verbum (zweimal) gebraucht, das „hinzukommen, mit übermacht oder überlegenheit dazu kommen" heißt *(âbhayâpyâbhâm nâbhibhavata: varṇênâpi varṇan têjasâpi têjô nâbhibhavata:)*; ein (wurzelhaft) gleiches anderes im Mândhâtṛi-text: *(âbhayâ âbhâsam na pratyanubhavata:)* „mit (irem) lichte lichtglanz nicht erreichen", und ein gleiches einfacheres im Mahâpadhâna-sutta *(âbhâya nânubhônti)*: „mit irem lichte nicht hingelangen, nicht helfen, erfreuen, auch wol überwältigen" („ne peuvent dominer par leur lumière"). — Darum war Burnouf der ansicht, dafs auch im L. V. das verbum gleichen stammes *(abhibhavatô* statt *abhi-* oder *atitapatô)* gewesen, zumal die archaischen zeichen des betreffenden ersten lautpares (*t* und *bh*) einander änlich und leicht zu vertauschen sind. Letzteres ist richtig, und wir haben in der Calc. ausg. beispiele solcher vertauschung in menge, die für das verständnis ungleich störender sind als hier wo im präfix *(ati-* für *abhi-)* der selbe wechsel statt hat aber weniger ausmacht (vgl. P.Wb. III, 238 f. *tap* mit *ati-* „heftig brennen", aber auch „erwärmen", wie mit *abhi-*). Bei der von Burnouf vorgeschlagenen verbalform wäre ein solcher wechsel im präfix viel weniger möglich, und von anderem abgesehen spricht schon dieser umstand mer für als gegen die festhaltung der gleichmäßigen überlieferung.*) — Nur können wir deutsch nicht wol sagen, „mit irem lichte u. s. w. erwärmen und erleuchten", sondern müssen beiden füglich mit unserm „entzünden" zu hilfe kommen. Und, was hier gleichfalls zu bemerken, wenn ich die betreffenden nomina mit licht, farbe und feuer verdeutsche und nicht etwa „glanz, stral" hinzu neme, so ist es, um die eigentümlichkeit fest zu halten, welche namentlich in dem zweiten (*varṇa*, farbe, aussehen; art, eigenart) liegt. — Was sonst verschiedenheiten in den heran gezogenen texten angeht, so beruhen dieselben auf einigen wortformen (synonymen) mer oder weniger — letzteres im Mahâpadhâna- und Mândhâtṛisûtra — die gleichmäßig das gleiche bezeichnen.

Nun erst — um doch die periode hier zu ende durchzunemen — wird in einem dritten gliede, und auch dieß nur in unserer schrift, „der wesen dort" *(tatra yê sattvâ:)* erwänung getan, der da erstandenen *(upapannâ:)*, wie sie da gar ire eigenen ausgestreckten arme nicht schauen. Und „dorten auch" (*tatrâpi*, Lotus: *tâsvapi* etc.) hatte in diesem momente ein helles aufleuchten, zum vorschein kommen statt *(prâdurbhâvô'bhût)* eines großen, aufsteigenden oder sich erhebenden lichtglanzes. Die wesen aber, die dort erstandenen *(yê ca tatra sattvâ upapannâs tê)* — so beginnt, wie im Lotus, ein neuer satz — von dem lichtschein überflossen oder bedeckt *(sphûṭâ:)*, sahen gleichmäßig wol eines das andere deutlich, erkannten einander und sprachen also: O, gewifs etc. — alles wie im Lotustext. Nur steht an dieser stelle wiederholt der ausruf: „Oh! voici d'autres êtres nés ici"! Und ebenso hat Foucaux in seiner übersetzung:

*) Unterstützt wurde jene anname durch die von Foucaux an Burnouf (p. 837) mitgeteilte übersetzung aus dem Tibetanischen: „n'arrivent pas la gloire, n'arrivent pas dans la splendeur, n'arrivent pas dans la majesté de la lumière", wogegen es in dem citat (p. 838 nach Rgya etc. 384) heißt: „ne peuvent faire briller la lumière etc.", in der ausg. selbst (das.) „ne peuvent . . faire pénétrer la couleur avec la couleur, la lumière etc.", an unserer stelle (p. 58): „ne donnent ni lumière, ni couleur, ni jour, ni éclat, ni splendeur" — also durchgängig verschieden, nur nicht mit dem sanskrittext im einklang.

„Holà, compagnons! d'autres êtres sont nés ici certainement! Oui, compagnons, d'autres . . . et — heißt es dazu — c'est de leurs corps que s'échappe cette lumière". — Hiervon ist im sanskrittext nichts zu finden.

Fassen wir also aus dieser älteren und entschieden gemeinsamen darstellung zusammen, was sich ergibt. — Es sind zwischenweltliche *(lôkântarika)* räume, sagen wir nach einer ausdrücklichen mitteilung höllen *(nâraka)*, die von sonne und mond nie beschienen noch erwärmt, in dichtem düster und nächtigem dunkel *(andhakâratamisrâ)* starren, mit jammer *(agha)*, schrecken und grausen *(axaṇa)* erfüllt sind. Wesen werden dort geboren, durch ire schuld natürlich zu einem schaurigen dasein in diesen lücken zwischen den eisenwällen der welten verdammt und verbannt. Nur ein lichtstral, der von dem Buddha ausgeht, kann dahin dringen, wie? müssen uns die Buddhasöne selbst sagen; und er dringt dahin, wenn jener ein Bôdhisattva zur erde nieder färt, wenn er seine höchste würde als ein Buddha erreicht und wenn er als Tathâgata das gesetzesrad in bewegung setzt. In solchen lichten momenten erkennen und schauen jene zellenbewoner einander und meinen, es seien anderer art wesen, sichtbare und scheinende dort erstanden. Das ist alles. Uebrigens sind es die lôkântarikahöllen nicht allein, deren bei solcher gelegenheit gedacht wird. So lesen wir im Lotus (p. 4; vgl. p. 215), wie ein lichtstral, der aus dem haarkreis zwischen den brauen des Buddha hervor kommt, von den höchsten bis zu den tiefsten enden des daseins gelangt, bis hinab in die Avîci, die letzte der acht gluthöllen (das. 309), die in den abschüssigsten gründen der welt gelegen (vgl. Vishṇu Pur., 207; P.Wb. I, 502: *avîcimaya* „eine bes. hölle für lügner" nach Bhâg. P.). Und da geschieht es denn, wie in einer legende (Intr., 202) erzält wird und dem buddhistischen wesen wol und besser entspricht als ewige strafe, dafs mit solcher erscheinung für die gefangenen dort eine erlösung und allgemeine amnestie anbricht, indem sie in höheren sphären wieder geboren werden.

81. „Sechsfach wundererscheinung und achtzehnfach wunderzeichen" *(shaḍvikâram ashṭadaçamahânimittam)*. (S. 43.)

Die sechsfache erscheinung bezieht sich auf die sechs verschiedenen tätigkeitsformen, womit das erdbeben geschildert wird. Beweis dafür sind merere andere stellen, darin das sechsfache in derselben erscheinung hervor gehoben wird. So Lotus (p. 4) „ . . la terre du Buddha toute entière fut ébranlée de six manières différentes. Elle remua et trembla, elle fut agitée et secouée, elle bondit et sauta". Vgl. Intr. 262 f., in der Pûrṇalegende, da ebenfalls die sechs formen genannt, dazu aber noch die verschiedene hebung und senkung, wie sie hier zur stelle sich findet.

Die gründe oder anlässe eines solchen erdbebens finden sich aufgezält in dem ebenfalls von Burnouf übersetzten und zuvor genannten Mândhâtrisûtra (Intr. 81 ff.), doch nur das erste von den acht könnte als „grund" angesehen werden. — „Il y a huit causes, ô Ânanda — wird der lieblingsschüler dort vom Bhagavant belert — il y a huit raisons d'un grand tremblement de terre. Et quelles sont ces huit causes? La grande terre, ô Ânanda, repose sur les eaux; les eaux reposent sur le vent; le vent sur l'éther. Quand, ô Ânanda, il arrive qu'au-dessus de l'éther soufflent des vents opposés, ils agitent les eaux; les eaux agitées font mouvoir la terre. Telle est, ô Ânanda, la première cause, la première raison d'un grand tremblement de terre". — Weiter wird nun angegeben, was eben-

falls noch als „grund" gelten mag, 2) der blick eines heiligen oder einer gottheit auf einen punkt der erde, mit dem wunsche, diese in bewegung zu setzen; 3) die hinabker des Bôdhisattva aus dem Tushitahimmel in den schoß der mutter (wobei die vorhin erwänte schilderung sich findet); 4) der austritt des Bôdhisattva aus dem mutterschoße, seine geburt; 5) die erlangung der höchsten erleuchtung, der Buddhawürde seitens des Bôdhisattva; 6) des Tathâgata beginn das gesetzesrad zu drehen; 7) dessen entsagung auf weitere existenz; 8) dessen eintritt in das Nirvâṇa. — Bei allen diesen sechs letztgenannten anlässen findet nach diesem texte die erwänte lichterscheinung statt bei mer oder weniger starker musikbegleitung und obligatem feuerwerk. — Foucaux notiert mit beziehung auf eine auch von Burnouf (a. a. o.) angezeigte bemerkung Klaproths (Foe kue ki, 217) nur vier solcher anlässe im leben des Buddha, außer im vorliegenden fall noch geburt, Buddhawürde und Nirvâṇa (p. 59, n. 1).

Mit recht vermerkt Burnouf, (Lotus, 307) noch die schwierigkeit, welche die stereotype beschreibung solcher viel erwänter erdbeben für die übertragung hat. Das sind vier verba der bewegung und zwei des schalles, die mit einfachem präfix (*pra* vor, vorwärts, fort, weg, in adjectivcompp. ser, vorzüglich; P.Wb. IV, 896 f.) und dann mit zwiefacher präfigierung (*sam-pra* im ganzen, ganz, durchaus vorwärts) in irem begriffe also allgemein gesteigert werden. Ebenso ist in den verben — *kamp (akampat, prak°, samprak°)*, zittern (tremere); *vyadh (avêdhita)*, durchboren, schütteln, stoßen, (ferire; ich vermute bedeutungswechsel mit *vyath*, schwanken, beben); *cal*, sich rüren, zittern, wackeln (*pracal*, erzittern, sich fort bewegen); *xubh*, schwanken, wanken, straucheln (agitari); dann des schalles: *ran*, tönen, summen; *garj*, brüllen, brausen, tosen (von wolken, vom meere, winde; P.Wb. II, 696 f.) — auch in diesen selbst eine steigerung. Foucaux hat nach dem Tibetanischen: „furent ébranlées (les trois mille grands milliers de régions du monde) furent fortement ébranlées, furent ébranlées de tous côtés; tremblèrent, tremblèrent fortement etc.; s'agitèrent etc.; résonnèrent etc.; retentirent etc."; also nur fünf verba. Indem ich mich mer an die begriffe gehalten, habe ich die steigerung teils durch „er-", wo es angieng, teils durch doppelungen und entsprechende beiwörter wieder zu geben versucht. Jedenfalls sind sechs verba erforderlich, deren dreifache steigerung wol die verlangte zal achtzehn bedeuten kann; doch dürfte man mit rücksicht auf änliche angaben hier die addition der multiplication vorziehen und zu sechs die zwölf senkungen und hebungen an den enden (*antê*, freilich sgl.), in der mitte und nach den vier himmelsgegenden hinzu rechnen, was in summa achtzehn macht. — So wenn wir allein auf das erdbeben, oder richtiger die welterschütterung sehen. Indessen müssen auch wol die in den folgenden sätzen berichteten erscheinungen, die ja ebenfalls den character des wunderbaren haben, hinzu gezält werden. Und da irer wieder sechs an der zal sind, so ist mit jenen zwölf die beliebte menge besonders hergestellt.

Da sind es also zuerst die lieblichen und lustigen stimmen *(çabdâ:)*, welche sich vernemen lassen, unbestimmt, ob wieder von weißagevögeln, von sonst tieren oder menschen oder woher immer sie ausgehen. Hingegen ist ferner aller schmerz, alles leid u. s. w., wenigstens in diesem momente *(tasmiṅ xaṇê)* gestillt. Von dem glanze offenbar, der von dem hinabkommenden ausgieng, werden zum dritten sonne und mond und die ebenfalls früher in majestätischem glanze geleuchtet, Brahma, Indra und die Mahârâja verdunkelt. Was noch mer ist, viertens, auch innerhalb der

„schlechten wandelstufen", bei den *apâyika,* den höllenwesen, denen im tierzustande und im reiche der unterwelt, wo Yama regiert, war dazumal leid entfernt und freude herrschend (vgl. die vor. erkl. a. e.). Dazu war fünftens, was solche wiedergeburt wol verursacht, hafs und leidenschaft aus aller herzen geschwunden und alle zur selben zeit von liebe gegen einander beselt. Fast ist nun kein wunder mer, wenn unter solchen umständen endlich alle pauken *(tûrya)* oder instrumente von selbst ir herzerhebendes spiel *(manôjñaghôsha)* beginnen. — Man wird doch zugeben, die prosa unserer schrift sei viel weniger nüchtern, viel mer maßlos ausschreitend und legendenhaft als alles was wir da in strophenform lesen.

82. „Mit lautem spiel und gesang" *(saṅgîtirutasvarêṇa).* (S. 44.)

Das ist also wieder ein Apsarsengesang und zwar ein rundgesang, wie in die chöre der himmlischen jungfrauen ausfüren, welche den palastwagen nach allen seiten umgeben. Zwar wie sonst ausdrücklich in der prosa gesagt ist es nicht, dafs jener lied und gesang in diesen folgenden Gâthâstrophen enthalten. Und aus dem ganzen character der lieder — denn es sind in der tat merere, die mit Foucaux aus der übersetzung hinweg zu lassen mir nicht geboten scheint — aus deren ganzem character und inhalt ist wol anzunemen, dafs es des zuges ganze menge sein soll, deren preis und verherrlichung des Bôdhisattva die Apsarsenchöre ausdruck geben.

Entsprechend dem vorgang, wenigstens was den namen betrifft, ist auch das versmaß. Rathôddhatâ d. h. „stolz auf seinen wagen" (nach P.Wb. VI, 261), vielleicht auch „den wagen in bewegung gesetzt", ist dasselbe immerhin also wol aus seinem gebrauche bei feierlichen wagenprocessionen genannt, oder weil es in seinen gliedern die ab- und aufwärts gehende bewegung, das tempo der wagenräder hat. Es ist nämlich ein elfsilbiger trishṭubhfuß nach diesem schema:

– ∪ – ∪ ∪ ∪ – ∪ – ∪ ⏑

(vgl. Benfey, Chrest. 328; Weber, Ind. Stud. VIII, 375), das mit cäsur am pâdaende viermal zu einer strophe, und zwar wieder mit engerer verbindung vom ersten und zweiten, dritten und vierten gliede gesetzt wird. Besondere unregelmäßigkeiten oder freiheiten sind nicht zu vermerken. Was eine metrische nachbildung in der übersetzung erschwert, sind die küñen zusammenziehungen und formen des dialects.

So hat gleich in der ersten strophe wol die metrische strenge um der klarheit des inhalts willen einige einbuße erlitten. — Die erste strophe ist gewisser maßen das thema für den ersten gesang. Unter voraussetzung einer unermesslich langen reihe von leben, die er hindurch gegangen sollen die reichlich erworbenen verdienste, das dadurch erlangte glück, sein lichter einblick in die fürung der gesetzeswarheit verherrlicht werden. Der Bôdhisattva heißt einer, dem aufgehellt oder klar geworden der plan, der leitende oder grundgedanke der ewigen warheit *(satyadharmanayaçôdkita),* wobei wir natürlich nicht an eine vorsehung noch sonst über- oder außerweltliche macht denken dürfen. Personificiert ist der plan oder leitende gedanke (Naya) ein son des Dharma, des gesetzes, mit der Kriyâ, der handlung erzeugt (vgl. P.Wb. IV, 52), d. h. also wol, jener tritt aus der tat, nach dem gesetze von ursache und wirkung ans licht. Und dieses gesetz ist das ware, das ewig gültige in der buddhistischen weltanschauung.

83. „Der du einstens" oder „dir, der einstens" *(pûrvi tubhyam)*. (S. 44.)

Mit diesem eingang verherrlicht das erste gesangstück (str. 2—8) die tugenden des Bôdhisattva. Im ersten hemistich wird sein vormaliges üben der betreffenden tugend, einer der pâramitâ, im andern die entsprechende frucht oder vergeltung *(phalam)* hervor gekert. Gezeigt also wird, wie jenes gesetz von ursache und wirkung durch moralische und intellectuelle handlung im wandel der geburten zu seinem vollen austrag gelangt.

Zunächst wird eine dermalige tugend des gebens oder almosengebens *(dâna)* gerümt (str. 2) und zwar besonders „an gattin, son und tochter" *(priyaputradhîtarâ:)*, wofür himmlischer blütenregen sein lon erscheint. Dafs dem sänger dabei die bekannte Vêssantara-legende vorgeschwebt (vgl. erkl. No. 26) ist kaum zu bezweifeln. Doch wol möchte ich annemen, was aus dem original nicht mit voller deutlichkeit erhellt, dafs weib, son und tochter hier nicht als indirectes sondern directes object, d. h. als solche anzusehen, welche hingegeben werden, was dann nicht eine „vollkommenheit des gebens von geringeren gütern *(dânupapâramitâ)* sondern eine solche in dem höchsten und teuersten besitze *(dânaparamârthapâramitâ*, vgl. Burnouf, Lotus 552) sein würde.*)

Auf dieselbe tugend im weiteren umfang bezieht sich auch die folgende strophe (str. 3), und genauer entsprechend erscheint der angesetzte lon für den liebreichen beistand, welchen er hungrigen und durstigen gewärt. Prêta sind die „abgeschiedenen oder verstorbenen", deren herum farende selen zu geistern und gespenstern und nachmals zu höllenwesen geworden. Nackend, in faler, düsterer leichenfarbe rennen sie von unaufhörlichem hunger und durst gepeitscht umher und suchen nach narung, die einmal gefunden sich inen in unrat und kot umwandelt; dabei ist mund und schlund bei einigen so eng wie ein nadelör; andere haben den kopf eines stiers, und alle von schmutze starrend tragen sie mer hündisches als menschliches aussehen. Sie sind die personificierten hunger- und geiz-

*) Nach dem Calc. texte, über dessen verschiedenheit und mängel gegenüber dem texte unserer hss. ich im vorauf gehenden prosastücke mit schweigen hinweg gehen konnte, ist es hier kaum zweifelhaft, dafs weib und kind die empfänger der gaben darstellen. Da lesen wir: *pûrvi tubhya(m) . . . dânadattapriyaputrastrîdharâ:*, „dereinst dir (waren) . . gaben gegeben das liebe kind und weib erhaltend" (zur erhaltung von weib und kind). Und one frage ist die erhaltung seiner familie und angehörigen wie bei Brahmanen so auch bei Buddhisten nicht nur pflichtmäßiges sondern auch verdienstliches werk. — Handschriftlich findet sich folgende lesart: *purvi tubhyaṁ . . . dânavastupriyaputradhîtarâ:*, und dafs diese *(dhîtar* contrah. aus *duhitar*, vgl. pâli *dhîtâ)* die vorzüglichere sei, habe ich keinen augenblick bezweifelt. Nur voreingenommen durch den sinn jener andern, glaubte ich den selben auch hier zu finden, was bei der vieldeutigkeit des wortes *vastu* (buddh. auch regel, bestimmung, „statut"; P.Wb. VI, 855) und der ganzen compositionsart nicht eben unmöglich ist. Selbst in der bedeutung von „gegenstand" genommen, welche *vastu* hier offenbar hat, ließ sich denken, „gaben als gegenstand", d. h. als „erfordernis für die liebe gattin, für son und tochter". Wie gesagt, für richtig scheint es mir, so zu verstehen: „gaben, deren gegenstand die gattin u. s. w. sind" oder diese als „gegenstand (*vastu* gleichsam objectszeichen) der spenden". Und da mit letzterem ausdruck, wie wir etwa „spenden an gold u. dergl." sagen, dieser sinn auch in der übersetzung liegt, so glaubte ich an dieser nichts ändern zu sollen. — Auch in der übersetzung des zweiten hemistichs habe ich mir hier und analog im folgenden nicht bloß aus metrischen sondern auch aus sprachlichen gründen eine kleine freiheit genommen. Statt „mildtätigkeitswandel" *(dânacarita)* oder übung zu sagen, habe ich die composition im deutschen durchweg getrennt hingestellt.

gestalten, denen als eigentlicher aufenthalt, als Prêtareich *(prêtalôka)* die vorhöfe der hölle angewiesen (vgl. Lotus, 54 f.; Köppen I, 245; Wassiljew, 179; 196; 308). Im reiche der Prêta speise und trank erhalten heißt also so viel als gar nicht deren schicksal zu teilen haben.

Wenn es nun umgekert als eine art talio gelten mag, dafs der geizige und derjenige, welcher dem hunger und durste seine hand verschließt, dereinst als prêta wieder geboren wird, so ist nach dem folgenden (str. 4) anzunemen, dafs unsittlicher lebenswandel, unzucht und bei dem geistlichen das verletzen des keuschheitsgelübdes die „schrecken und gefaren" der hölle *(axaṇâpâya)* nach sich ziehen (vgl. s. 211 note). Hier sind also die nâraka geradezu gemeint und als solche, welche dem Bôdhisattva nichts anhaben können, im gegenüber „rein, weg gefegt" *(çôdhita)*, entfernt sind.

Nidâna (str. 5) ist bekanntlich die ursachenverkettung (vgl. erkl. No. 19). In dem unausgesetzten streben nach deren erkenntnis, verbunden mit der anerkennung der entsprechenden ergebnisse besteht die tugend der geduld *(xânti)*. Darum wäre es zwar nicht in vollem einklang, aber doch nicht durchaus unrichtig, wenn für geduld oder geduldigen fleiß im zweiten hemistich „duldsamkeit" als dasjenige bezeichnet würde, um deswillen götter und menschen irem besitzer gewogen, lieb gesinnt erscheinen.

Das worin die jenseitstugend der tatkraft, der tapferkeit oder des mutes *(vîrya)* besteht, ist im texte hier (str. 6) nicht des näheren bestimmt. Mit irem wesen aber aus früherem bekannt, werden wir sie immerhin über die vorige setzen dürfen, wenn anders auch nach buddhistischer anschauung die energie ein höheres gilt als passive ergebung. Tapferen mannesmutes soll das gute und beste zum austrag gebracht werden. Und insofern stimmt dazu der angezeigte lon, ein körper in des götterberges Mêru, oder wie wir aus näher liegendem vergleich etwa sagen mögen in olympischer pracht.

Andachtsübung oder beschauung *(dhyâna)* erscheint (str. 7) eine versenkung von geist und gedanken in die ursachen des elends *(klêça)*, d. h. des daseins, welches als nichtig und elendig erkannt ist. Das „elend" ist die voraussetzung; und damit möchte ich vorziehen, jene vertiefung als eine folge, gleichsam „forderung" des elends ansehen *(kilêçadhyêshaṇât*, nach handschriftl. lesart), denn sie erst aus einem sich verlegen auf dasselbe, einem „darauf sitzen" *(kilêçadhyâsanât,* nach der Calc. ausg.) erstehen zu lassen. Oder es müsste denn letzteres, nicht etwa in dem sinne von studium, welches der beschauung vorauf geht, sondern im sinne von „standpunkt; sitz, element, gebiet, herrschaft" (wie *adhishṭhâna;* P.Wb. I, 153) genommen werden. Auch bei dieser auffassung, die in so fern den vorzug verdienen möchte, als damit der begriff der „bestimmung, feststellung" (vgl. Childers, Dict. 13) in den ausdruck gelangt, ist an der übersetzung nichts zu ändern.

Wenn nun als lon für andächtige vertiefung in selbst das elend nicht mer „drängt" oder fesselt, so verlangt die weisheit *(prajñâ)* endlich die vernichtung des elends überhaupt, denn als solche *(kilêçacchêdanî)* ist sie genannt (str. 8). Weisheit, die vernichterin alles harms, ist die höchste vollkommenheit. Ir besitz lässt im höchsten glanze erstralen.

84. „Nirgends ist doch in der welt was fest dich hielt" *(nô ca lôki kvacid êva lipyasê).* (S. 45.)

Hiermit, wie mir scheint, schließt ein zweites stück des lobgesanges. Es feiert die erhabenheit des Bôdhisattva, welche in der unberürtheit und unangefochtenheit von allem weltlichen gipfelt. Das ist diejenige eigenschaft, welche wir als eine höhere gleichgiltigkeit, als ein s. g. hinwegsehen *(upêxâ*, vgl. erkl. No. 54, 74) kennen, und von der Burnouf sagt, dafs sie zumal intellectuell und moralisch aufzufassen.

Um iretwillen wird der Bôdhisattva in der sprache unsers textes (str. 9) ein solcher genannt, der im höchsten grade unbeirrt *(paramâ upêxaka)*, ein hoch über alles hinweg sehender ist, der auf diesem standpunkte freude erlangt, die natürlich durch nichts getrübt, wenn er „mit liebe geharnischt" (*mâitravarmita;* so gegen °*dharmika* der Calc. ausg.) ein „bekämpfer des elends, zur erbarmung über alle wesen" auszieht. Darin sind eben jene beiden seiten der sittlichen und geistigen erhabenheit enthalten. Und in sofern ist in dieser strophe allerdings auch eine verbindung mit den voran gehenden nicht zu verkennen, als die beiden eigenschaften der allgemeinen wesensliebe *(mâitrî)* und des höheren hinwegsehens *(upêxâ)* auch wol als jenseitstugenden *(pâramitâ)* begriffen werden (vgl. Burnouf, Lotus 552).*) — Was nun aber die bezeichnung „Brahmagewordener" *(brahmabhûta)* angeht, die hier dem eigentlich buddhistischen Sugata, dem „glücklich, oder zum heil gekommenen, glückseligen" zur seite gesetzt, so entstammt dieselbe natürlich wol der schule und speculativen religionsphilosophie. Es kann auch sein, dafs das Brahma der theorie sich mit dem Brahman des volksglaubens einiger maßen verschmolzen. Gleichwol ist nach jener richtung hier unmöglich zu urgieren (vgl. s. 38, str. 11). Mit einem ins leben getretenen ausdruck soll die absolute herrschaft und erhabenheit des Bôdhisattva bedeutet werden.

Aenlich ist auch im folgenden (str. 40) die bezeichnung „auge oder augegewordener" *(caxubhûta)*, gestützt auf die weisheit, mit deren „fackellicht der Bôdhisattva erscheinet, alles dunkel, düster und verirren *(sarvadôshatamamôha°)* tilgend" (vgl. str. 8; erkl. No. 7, s. 59). In den dreien, wovon namentlich die ersteren beiden sowol die bedeutung eigentlichen dunkels als irrwans, geistestrübung oder verfinsterung haben, ist der gegensatz zu dem lichte, schein und glanz enthalten, welche der weisheit eigen sind. Das spiel mit sprachlichen formen, wie hier wieder „auge" und „fürer des dreitausendweltalls" *(trisahasranâyaka)* — bekanntlich wird das auge auch das fürende, leitende *(nayana, nêtra)* genannt — ist im deutschen unnachamlich. Uebrigens kann der Buddhist dabei an nichts anderes als an die kenntnis und fürung des „pfades" denken.

Das ist es auch was weiterhin (str. 11) ausgefürt wird, nachdem die erhabenheit des Bôdhisattva auch in der „höheren übernatürlichen kenntnis" *(abhijña)* der wunderkraftweisen *(ṛddhipâda)* gerümt worden, sein erschauen der „warheit" *(satya)* — ebenfalls wol als pâramitâ gezält — und wie er „höchsten gutes vollendung gewärt" *(paramârthsiddhidâ).* Zunächst ist die kenntnis der wundermacht, d. h. der arten irer ausübung, wieder

*) Nach der von Clough (Singh. Dict. II, 387 f.) mitgeteilten aufzälung. Da ist neben *satya* dann allerdings auch *adhishthâna* genannt. Aber im falle auch, dafs das metrisch unmögliche *adhishṭhânât* selbst in der verbindung stünde, würde schon die ordnung der älteren und gemeinsamen sechs pâramitâ es verbieten, hierin mer als eine art präpositionaler bedeutung zu suchen.

eine obmacht und übergewalt *(adhishṭhâna)* über die natur- und daseinsformen, deren nichtigkeit einsehen die warheit sehen heißen mag. Ebenso mag derjenige, welcher sich der wunderkraft bewusst ist und sie anwendet, „ein in höchster wirklichkeit und bedeutung kunstgeschickter" *(paramârthaçixita:)* heißen. Gleichwol halte ich dieses, was die lesart der Calc. ausg. an die hand gibt, gegenüber der in unsern hss. nicht für zutreffend und mit allem andern in gutem zusammenhang. Die warheit ist hier positiv, was als ziel hingestellt ist, eben das höchste gut, dessen vollendung oder vollkommene erreichung durch anweisung und fürung des dahin gehenden pfades gegeben wird. Darum wird der Bôdhisattva denn auch, mit änlicher namensbildung wie zuvor, „färmann oder ein färmann gewordener" *(dâsabhûta)* genannt, der wie er sich selbst hinüber „ans jenseitige ufer" gesetzt auch andere hinüber setzen will *(tîrṇas târayasi)* aus dem diesseits des elends in das jenseits der seligkeit. — So sind diese drei strophen sogar in der analogie irer wortbildung überein stimmend, wie sie in dem schlufsrefrain „vererung oder gruß sei dir" *(namô 'stu tê)* überein kommen.

Indessen gehört auch die folgende strophe (str. 12) dazu. Kenntnis aller mittel *(sarvôpâya)*, d. h. der methode oder des verfarens ist ebenfalls eine höhere kenntnis, eine obmacht, deren practische oder moralische seite das aufzeigen der notwendigen entwickelung ist (vgl. Schmidt, Ak. Abh. II, 14), der zukünftigen erfolge *(cyuta)*, welche die handlungen herbei füren. Wir haben solche methodische geschicklichkeit *(upâyakâuçalya)* auch schon früher (No. 54, 93) als im unterrichtsverfaren bestehend und eine besondere pâramitâ kennen gelernt. — Nun begreift sich, meine ich, der schlufssatz des ganzen: der Bôdhisattva folgt dem gesetzlichen gange, sein und werden *(dharmabhavana)* der welt, der moralischen notwendigkeit, welche zustände und daseinsformen nach den handlungen entstehen und wieder entstehen macht, also einem unahänderlich bestimmten, von im erkannten causalnexus, doch steht er um dieser seiner höheren kenntnis und obmacht willen über dem allem, dafs im in der welt nichts anhaftet, er von nichts in ir berürt oder fest gehalten wird. Und so hat Burnouf allerdings recht, wenn er diese „unbeirrtheit oder gleichgiltigkeit" *(upêxâ)* als zumal intellectuell und moralisch kennzeichnet.

In abschließender zusammenfassung sei aber darauf hingewiesen, wie in diesen vier strophen eben diejenigen eigenschaften oder vollkommenheiten enthalten scheinen, welche außer den früher zu grunde gelegten und allgemein genannten ebenfalls wol als pâramitâ angesehen werden, um deren zal von sechs auf zehn zu bringen (vgl. erkl. No. 5, s. 55). So die allgemeine wesensliebe *(maitrî)*, die obmacht *(adhishṭhâna,* „la détermination", bestimmung, bei Burnouf a. a. o.), so, in andern listen die kraft *(bala)* oder kraft und kenntnis *(balajñâna)*; ferner die warheit oder wirklichkeit *(satya)*, dann methode *(upâya)* und hinwegsehen *(upêxâ)*, bis auf die erste, durchweg intellectuelle eigenschaften, die in sich einen transcendentalen character haben. Was hier nicht zu belegen, ist die auch schon früher genannte umsicht *(praṇidhi)*, auch „bitte" (wie *(praṇidhâna)*, das umsehen nach einem begegnenden Buddha, um an in die bitte um bestätigung in dem gefassten beschlufs zur erlangung der Buddhawürde zu richten. — Dafs ferner durch unterordnung (mit *upa)* und durch steigerung (mit *paramârtha*, pâli: *paramattha*; vgl. oben zu str. 2) die zehn wol gar auf

dreißig gebracht werden, hier nur beiläufig.*) — Solches also die eigenschaften, um derentwillen dem Bôdhisattva göttliche erhabenheit zuerteilt wird.

85. „Möchten bald wie du, o männer bester, sein" *(xipra bhôma yatha tvaṁ narôttama).* (S. 46.)

Es wenden sich die letzten acht strophen zum preise der herrlichkeit, welche das erscheinen und die nähe des Bôdhisattva herbeifürt. Hier von „begierde und schuld vorab" zu reden, etwa von einer „rücksicht oder überlegung" auf solche gerichtet, wie es zur not aus dem texte der Calc. ausg. *(lôbhadôshaparamaṁ vicintayâ)* sich heraus lesen lässt (str. 13), ist widersinnig; man würde eine corruption vermuten, auch wenn die handschriftliche überlieferung *(lâbha têshâm paramâ acintayâ)* nicht aufwiese, worin solche besteht. Damit aber ist alles klar. Wenn schon die hoffnung den Bôdhisattva zu sehen und zu hören unbegreiflich hohen gewinn bringt, wie viel mer allerdings kommt erst, wenn erfüllung dessen was bestimmt und fest gesetzt *(dharmatâ;* vgl. P.Wb. V, 1521) erfaren, wenn „zur lust *(çraddha)* und freude *(prîti)*, zu reicher, du geboren wirst" *(janêshyasê;* Calc. ausg. *janishyati).* — Dafs hier die geburt des Bôdhisattva gemeint, wie ferner auch diese strophen sich in directer anrede (II. pers. sgl.) an in selbst wenden, erhellt schon aus dem zusammenhang.

So im folgenden (str. 14). „Abgewandt geworden *(jihma bhûta;* vgl. erkl. No. 76, zu str. 4) der ganzen Tushitawonung", wie es heißt, „wirst du wecken die unberechenbaren mengen der lebenden wesen *(prâṇikôṭinayutâ acintiyân),* die schlafenden u. s. w.", nicht etwa wieder „in betracht ziehend" und wie von einer dritten person redend *(vicintiyâ bodhayishyati)* mit der Calc. ausg. Deren abweichungen von unsern hss. sind in den nächstfolgenden nicht der art, dafs sie merkliche verschiedenheit des sinnes abgeben. Auch diese selbst, die gefeierte herrlichkeit der stadt und des königshauses (str. 15), die wiederholt gepriesene tugend und schönheit der fürstin (str. 16), bedarf keiner besondern bemerkung. Nur bemerken möchte ich, wie auch in dem „dieser hier" der letzteren strophe, „deren son dieser hier" *(ayam êva),* die form der anrede gewart ist, als mit dem hinweis auf eine gegenwärtige person (vgl. P.Wb. I, 794 und änliches im gebrauche der lat. pronominen).

Wiederholt ist auch schon früher angesagt worden die neidlose liebe und eintracht, welche in der stadt dann herrschen werde (str. 17) „um der würde des erhabenen mannes willen *(naravarasya têjasâ),* und wie mit dem besitze dieses selben das königsgeschlecht von Kapila an schätzen und an eren reich und reicher werde (str. 18). Auch die kleinen geister und kobolde, welche mit den göttern „in Indras gefolge" als wachthaltende *(raxaka)* da stehen, sind von früher her bekannt. Darunter sind allein die Guhyaka hier zuerst begegnend, das sind wie Yaxa u. a. ebenfalls „halbgötter im gefolge des Kuvêra; sie hüten die schätze dieses gottes und haben iren namen wol daher, dafs sie in verstecken und berghölen sich aufhalten" (P.Wb. II, 776; vgl. Lotus, 116), Kuvêra selbst heißt wol *Guhyakâdhipati* oder *Guhyakêçvara* (M. Bh. II, 1760), der Guhyaka

*) Die (str. 11) angezeigte variante der Calc. ausg. *paramârthaçixita:* könnte als solche steigerung aufgefasst werden; indessen wüsste ich doch nicht, dafs auch die *çixâ* als pâramitâ genannt wird.

oberherr oder könig. Neben Dêva, den himmlischen oder göttern überhaupt, sind Dânava dämonen, gewönlich als feinde der götter, wie Asura oder Dâitya hingestellt (P.Wb. III, 587). Diesen allen, guten und bösen geistern soll die erlösung in bälde zu teil werden.*)

Da endlich denken die sängerinnen auch an sich selbst, und ir schlufsgesang wird gebet (str. 20). „Uns verdienst zu erwerben *(puṇyupârjitu = puṇyam uparjitum)*, die wir fürer dich gepriesen, nähere uns *(upasthapisva)* — nach anderer lesart, nachdem wir näher gelangt *(°sthapitva)* — deiner liebe und würde *(prêmagâuravam)*, möchten reif wir werden *(pariṇâmayâmahê)* zur allerkenntnis *(sarvabôdhi)*, d. h. zur vollen Bôdhi, „möchten bald sein wie du *(xipra bhôma yatha tvañ*, statt des unvollkommenen *bhô yatha* der Calc. ausg.), bester der männer" *(narôttama)*. So schließet der Apsarsen gesang und damit der fünfte abschnitt und ein erstes stück oder buch, welches das vorleben des Bôdhisattva im himmel der Tushita umfasst.

Noch bin ich auf historische erörterungen und ideenabfolge, ebenso was einige zweifelhafte oder streitige punkte betrifft, bisher wenig eingegangen, das alles künftiger gelegenheit und späteren feststellungsversuchen vorbehaltend. Aber, wollte ich den leser nicht überall auf meist entlegene werke und schriften verweisen, wollte ich mir nicht nur solche leser denken, denen alles zugehörige durchaus bekannt und stets gegenwärtig ist, wollte ich endlich selbst ein material haben, darauf ich demnächst zurück weisen kann: so war es um so viel mer notwendig, zu diesem ersten teil sogleich die allgemeinen grundanschauungen, buddhistische lerbegriffe und kunstausdrücke möglichst vollständig und one rückhalt darzulegen. Und hieraus möge die art und weise, wie diese erklärungen angelegt sind, und deren umfang im verhältnis zum texte ire berechtigung erhalten.

---

*) *Môxa na cirêṇa bhêshyati* gegen *môxañ na . . bhêshyatê* einiger hss., mit wol grammatisch und metrisch, für den sinn aber nicht merklich hervor tretenden unterschied. Aenlich, wie bemerkt, in den vorauf gehenden strophen, wenn wir z. b. str. 15: . . *pura adyâ . . apsarôbhis tur(i)ya ni(nâ)ditañ râjagêhê* gegen *puram adya . . apsarôbhi turiyâir râjagêhi* oder str. 18 im zweiten hemistich *bhêshyatê kapilasahvayañ* gegen das allerdings metrisch falsche *kapilâhvayañ* der Calc. ausg. lesen. — Auf diese strophen beruft sich prof. Kern in einem anhange zu seiner vor einiger zeit erschienenen abhandlung „Over de jaartelling der zuideliken Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist" als ersten beleg für seine ansicht, dafs die sprache dieser Gâthâ aus ursprünglich reinem prâkrit überarbeitet oder übertüncht, sanskritisiert worden. Weit entfernt (zumal mir diese abhandlung leider erst jüngst zu gesicht gekommen) schon eine ansicht zu wagen, was auch gar nicht hierher gehört, möchte ich nur darauf hinweisen, wie doch schwerlich wol in solcher frage bloß auf den text der Calc. ausg. sich stützen lässt. Hiervon abgesehen dürfte außer zeit der abfassung auch schrift und aussprache in betracht kommen. In jener hinsicht möchte wie sonst immer auch unabsichtlich die neigung zur annäherung an die schrift- oder hochsprache vorherrschen, in dieser wird, wie sich mir genugsam gezeigt, nicht selten zum gegenteil volkstümliche (prâkrit-) aussprache notwendig, wie, um nur ein beispiel anzusetzen, in dem (s. 216 zu str. 2) angefürten *dânavastupriyaputradhîtarâ:* das metrum wol *piya* für *priya* zu lesen verlangt, letzteres mit einer bekanntlich auch noch in den Kapurdigiri-inschriften bestehenden lautverbindung (vgl. Muir, texts II, 111; s. auch p. 45 d. abh.). — Doch, wie gesagt, das alles ist hier nicht zu erörtern, und freue ich mich nur, in betreff des verhältnisses von prosa und strophen dort eine kräftige bestätigung meiner auffassung zu finden.

Berichtigungen und zusätze.

S. 1 zeile 19 v. u. lies Bhixu-schar (gebunden).
- 3 - 5 v. o. - großmächtigen.
- 19 - 9 v. u. - „absehen“ für absehenscheu.
- 28 - 8 v. u. das eingeklammerte „aller wesen“ zu streichen, dafür: „gleichmäßigkeit“ (vgl. erkl. s. 149).
- 37 - 19 v. o. lies Nishthâgata, Akanishtha (mit th für t).
- 39 - 9 v. u. - Akanishtha (mit th für t).
- 44 - 1 v. o. - „unersättlich“ für unersättliche.
- 44 - 14 v. o. - „myriaden“ für myraden.
- 53 - 8 v. u. - „Sicherlich“ für Schwerlich.
- 59 - 1 v. u. - „der“ für ber.
- 60 - 11 v. o. - „*prêta*“ für *prêtâ:*.
- 64 - 10 v. o. - „einer der . . gegenstände der forschung.
- 90 - 21 v. u. - „vier stufen“ (getrennt).
- 107 - 7 v. o. - „Vinaya“ für Vinâya.
- 150 zu No. 77: doch könnte das betr. wort hier schon eher (als in No. 73) „genauigkeit“ heißen.
- 157 note, nach *para* die parenthese geschlossen.
- 164 zeile 12 v. u. lies *dharmâṁ*, ebenso folg. s. note für *dharmân*.
- 176 - 2 v. u. - „Fa hoa king“ für Fa hian king.
- 178 note, lies „*shaḍvishâṇa*“ für *shaḍvishaṇa*.
- 199 note: Oder sollte *divyakâ* und trotz des sgl. *sukham*, wie ich zuerst dafür hielt, acc. pl. msc. anzunemen sein? Der . . sinn ist der gleiche und so treffend etc.
- 202 zu 2): Freilich würde der anschluſs wol besser sein, dürften wir die betr. worte als acc. *(ṛshim pariṛaxisantam)* vom verbum des 1. hemistichs abhängig machen und deutsch für „der weise (ist)“ demnach „dem weisen“ lesen.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.